

ב"ה
שבת פרשת ויקרא – פ' זכור
ט' אד"ש ה'תשע"ו
שנת הקהל
גליון י"ג [אלף-קה]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 תשבי יתרץ קושיות ואבעיות
הת' שלום צירקינד

הקהל

- 6 מקום קריאת המלך בהקהל
הרב בן ציון חיים אסטער

תורת רבינו

- 8 אותה שנה דנס פורים מעוברת היתה
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
12..... השייכות בין המספרים י"ז, י"ט וכ"ג
הרב מנחם מענדל רייצס
13..... בעניין נצחיות התורה בעוה"ז, וקביעת הלכות על פיה
הרב אברהם וילהלם

אגרות קודש

- 16..... תכונות השמן בעבודה
הרב בנימין אפרים ביטון
19..... ביקור בקברי אבות וארצי"ט
הרב לוי גאדשטיין

נגלה

- 21..... מצות קריאת המגילה
הרב אייזיק הלוי פישער
- 26..... טענת מיגו כנגד שטר לדעת הרמב"ם
- 26..... הת' דב בעריש רוטנברג והת' מנחם מענדל לברטוב

חסידות

- 30..... חילוק בין תשובה מאהבה ושלא מאהבה
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 35..... ע"י קיום תומ"צ נעשית המתקת הגבורות בחסדים
הרב משה מרקוביץ
- 36..... המשכת החיות מהנפש בגוף
הנ"ל

הלכה ומנהג

- 37..... ביאור לשון אדמו"ר הזקן בסידורו בענין ברכות המגילה
הרב אברהם אלאשוילי
- 40..... ברכת ברוך שפטרני כשאין אבא
הרב שמואל ביסטריצקי
- 41..... ברכות הנהנין בלי שם ומלכות
הרב מנחם מענדל רייצס
- 42..... הלוואות במטבעות שונים
הרב שבת' אשר טיאר
- 45..... מתי מתחיל החיוב של קידוש בשבת קודש בבוקר
הרב אלכסנדר אליעזר קנאפפלער
- 49..... ביאור בשוע"ר סימן ח סעיף ט (גליון)
הרב יהודה ליב גראנער
- 49..... בענין הנ"ל
הת' מאיר חיים בריקמאן

- 57.....מחיצה בין אנשים לנשים (גליון)
 הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 58.....רקיקה בעלינו לשבח (גליון)
 הרב ניסן יוסף זיבעל
- 62.....חנוך קטנים בברכת כהנים (גליון)
 צבי רייזמן

רמב"ם

- 63.....המלכין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא
 הרב חיים רפופורט
- 70.....החילוק בין גזירת המן לגזירת אנטיוכוס
 הת' לוי יצחק פעוונזנער

פשוטו של מקרא

- 77.....כהן גדול נוטל בראש
 הרב וו. ראזענבלום
- 79.....לעיני כל בית ישראל
 הרב שרגא פייוויל רימלער
- 80.....האם כל ישראל חטאו בעגל (גליון)
 הת' השליח יוסף יצחק ליפסקער

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ שמיני - פרה ה'תשע"ו
העדרות יש לשלוח לא יאחד מיום ג' י"ט אד"ש ה'תשע"ו

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און קאכען זיך אין
 דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

ברכת מזל טוב מזל טוב!

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכתנו ברכת מזל טוב עד בלי די לידידנו היקר עדין הנפש, רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו,

חבר המערכת מלפנים ברוב מסירה ונתינה

החתן הת' המצויין **מנחם מענדל הכהן שי' כצמאן**

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ עם ב"ג המהוללה תחי'

יה"ר שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת

שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד כרצון רבינו נשיאנו

מתוך אושר שמחה והצלחה בגו"ר

תמיד כל הימים

המערכת

גאולה ומשיח

תשבי יתרץ קושיות ואבעיות

הת' שלום צירקינד

תות"ל – 770

א. בענין הידוע שתשבי יתרץ קושיות ואבעיות, מצינו שגם בתושב"כ יהי' בירור לע"ל ע"י אליהו - בבמדבר רבה ספ"ג ויש אומרים למה נקוד, אלא כך אמר עזרא, אם יבוא אליהו ויאמר למה כתבת, אומר כבר נקדתי עליהם "...ע"ש, וראה הנסמן בתורה שלמה כרך כ"ט ע' 135, (וכרך י"ט ע' שע"ד), וע"ש שבכ"מ כתוב הלשון אם יבוא משה רבינו, ולא הלשון אם יבוא אליהו.

ולכאור' יש להעיר דלהגירסא "אם יבא משה" מובן למה זה יהי' ע"י משה, כי זהו ענינו של משה רבינו מקבל התורה. ולהגירסא אם יבא אליהו, יש לומר שהטעם למה הוא דוקא אליהו, הוא משום שאלהיו יבוא לע"ל קודם משרע"ה, (שהרי משה ואהרן יקומו מיד בביאת המשיח כמבואר בגמ' יומא ה' ע"ב, משא"כ אליהו יבוא קודם לביאת המשיח), או י"ל שזהו מפני שזהו ענינו של אליהו דוקא לברר הספיקות בתורה, אפילו אם שייך לברר אצל משה רבינו בעצמו, (ויש בזה אריכות דברים, שענינו של אליהו הוא לברר הספיקות גם במקום ששייך לברר אצל אחרים, ראה מש"כ בזה הגראיב"ג שי' בגליון א'סח ע"ש, ולהעיר מתורת שלום ספר השיחות ע' 84 "והי' בא בעל ההלכה ההוא, או אלי' הנביא ואומרים לו הפשט", ואכ"מ).

ב. צ"ע למה בירור הספיקות בתורה יהי' ע"י אליהו ולא ע"י מלך המשיח. וכבר העירו שבמד"ר עה"פ בראשית מט, יא כתוב אודות מלך המשיח "לכשיבא אותו שכתוב בו (זכריה ט) עני ורוכב על חמור וגו', 'כבס ביין לבושו' "שהוא מחזור להן דברי תורה", ובדם ענבים סותה "שהוא מחזור להם טעיותיהן, "הרי משמע שבירור דברי תורה יהי' ע"י מלך המשיח ולא אליהו. [ולהעיר שבספר" מדרשי גאולה ע' 349 (וע"ש בע' 350) מובא מדרש תימני מכת"י שאלהיו יהי' מתורגמנו של משיח, וצ"ע אם יש מקור אחר לזה].

והנה מובן שישנם ענינים שדוקא אליהו יכול לבררם, כמו עניני מסורה וכיו"ב שמפני שאלהיו קיבל איש מפי איש דוקא הוא יכול לברר ולא משיח, אבל לכאורה מכללות הענין של תשבי יתרץ קושיות ואבעיות משמע שגם תירוץ קושיות ואבעיות שאינם תלויים במסורה, יתרץ אליהו ולא משיח.

והנה בפשטות אפ"ל שכאשר מדברים אודות אלי' הנביא שהוא יתרץ הקושיות ואבעיות, אין הדיוק אלי' דוקא ולא מלך המשיח, כי שייך שכשמדדים אודות אלי' הכוונה הוא על משיח, ראה מש"כ בגליון א'צ"ה, אבל מ"מ זה דוחק.

ולכאו' נראה לומר בזה, ע"ד המבואר בגליון א'צ"ה הנ"ל, ויסוד להדברים מבואר בס' נצח ישראל פנ"ג ע"ש אודות החילוק בין אליהו למשיח, ובלשון החסידות לכאו' נראה לומר ע"פ דבריו שענינו של אליהו הוא העלאת המטה וענינו של משיח הוא הגילוי שמלמעלה, ואוי"ל עד"ז בנוגע לתורה, שמכיון שתורה שאדם לומד בעוה"ז הבל היא לגבי תורתו של משיח, מובן שתורתו של משיח בעצם הוא הרבה למעלה מבירור הספיקות וכו' שישנם עכשיו בתורה, ולכן ענינו של משיח יהי' לגלות לנו תורה חדשה ולא לברר הספיקות, משא"כ ענינו של אליהו יהי' כהכנה לגילוי תורתו של משיח, ולכן ענינו של אלי' דוקא הוא לברר הספיקות שבתורה, שזהו תכלית השלימות של התורה כפי שהיא עכשיו, וזה יהי' הכנה לגילוי תורתו של משיח שמלמעלה. ואם שגיתי ה' יכפר.

ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



הקהל

מקום קריאת המלך בהקהל

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ ביישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

במס' סוטה דף מ' ע"ב מקשה הגמרא לענין קריאת כה"ג ביוה"כ, עומד מכלל דיושב והא אין ישיבה בעזרה אלא למלכי ב"ד בלבד, והגמ' מתרץ דהכה"ג היה קורא בעזרת נשים, ועד"ז בדף מא' ע"ב לגבי קריאת המלך בהקהל הגמרא מקשה כנ"ל דאין ישיבה אלא למלכי ב"ד, ומתרץ ג"כ דהקריאה בהקהל היה בעזרת נשים.

אמנם הירושלמי בסוף פ"ה דפסחים - הובא בתוד"ה והאמר סוטה מ' ע"כ - מתרץ תי' אחר לגבי המלך בקריאת הקהל דהיה סומך עצמו על הכותל, והיינו מש"כ המשנה יושב וקורא היינו סמיכה ולא ישיבה ממש.

ובפשטות לפי זה הקריאה דהקהל היה בעזרת ישראל ולא בעזרת נשים, אמנם במראה הפנים בירושלמי שם כתב דהירושלמי חולק על הבבלי וס"ל דגם בעזרת נשים

יש איסור ישיבה ולכן לא תירץ כמו הבבלי דאיירי בעזרת נשים, ולמד זאת מהא דהמשנה שם קתני בערב פסח שחל בשבת יצאת כת ראשונה וישבה לה בהר הבית. . השלישית במקומה עומדת, ולכאורה למה לא התירו להכת השלישית לישב בעזרת נשים וע"כ דאסור לישב אף בעזרת נשים ולפי זה הרי י"ל דגם הירושלמי ס"ל דקורא בעזרת נשים, אבל להפי' הפשוט לכאורה בירושלמי אין איסור ישיבה אלא בעזרה ומותר לישב בגזרת נשים והא דאיצטריך לתרץ דהמלך היה סומך עצמו בכותל ולא יושב כי איירי בעזרת ישראל כנ"ל.

והנה באג"ק כ"ק אדמו"ר להגרש"י זיין אודות שני תבשילין כתב וזל"ק (ב) "איפה מצינו שירושלים בלבד תקרא מקדש". הוא בשקלים פ"א מ"ג: בט"ו בו שולחנות (ופירש"י - מגילה כט, ב - שולחנות. בעלי מטבעות) כו' בכ"ה ישבו במקדש. וראה בירושלמי פסחים ספ"ה דישיבה שבמשנה פי' ישיבה ממש ולא עכבה. וא"כ א"א שתהיה במקדש ממש, אלא בהר הבית ובירושלים. ולבבלי (סוטה מ, ב) גם בעז"נ שהיא "חול כשאר הר הבית" (רש"י שם). והא דכלים (א, ח) הוא רק גזירה דרבנן. וה"ה בעניינינו. "עכ"ל.

ומפורש יוצא מדבריו הק' דס"ל דהבבלי והירושלמי חולקים אם מותר לישב בעזרת נשים וכפי' המראה הפנים, ויש לעיין בזה למה לא למד הירושלמי כפשוטו כנ"ל ואולי לא רצה לחלק במקום הקריאה ולכו"ע היה בעזרת נשים, וכנ"ל.

אמנם יש להעיר דאף להמראה הפנים חלוקים הבבלי והירושלמי דלהבבלי ישב ממש ולהירושלמי סמך עצמו על הכותל ונמצא דמה דמפורש במשנה ויושב וקורא אינה ישיבה ממש לפי הירושלמי, ולפי זה מה דאיתא בשקלים ישבו במקדש יכול להתפרש במקדש עצמו ובאופן דסמיכה, וא"כ אין ראי' שירושלים איקרי מקדש.

והן אמת דמצד הסברא לא ישבו במקדש ממש אלא בהר הבית ובירושלים, והא ראי' דהירושלמי שם בפסחים מקשה מהמשנה דמשמע דהכת שלישית ישיבה במקומה הא אסור לישב בעזרה, והגמרא מתרץ דהכת שלישית עמדה במקומה ולא ישיבה (ועיי"ש בקה"ע ובפני"מ אם גורסין בהמשנה והשלישית במקומה עומדת), ואינו מקשה ממשנה מפורשת בשקלים "ישבו במקדש" דהיה פשוט מצד הסברא שלא ישבו במקדש עצמו [או ד"ל שסמכו על מה שתירצו בנוגע הקהל שישבו פי' סמיכה על הכותל], אמנם ממכתב רבינו משמע דמקדש פירושו ירושלים אינו מן הסברא אלא מוכיחו מהאיסור ישיבה וכנ"ל ולכאורה לפי הירושלמי גופא אין ראי' דהרי י"ל דפי' ישיבה הוא סמיכה וע"ד הקהל. ועצ"ע.



תורת רבינו

אותה שנה דנס פורים מעוברת היתה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

לדעת הירושלמי האם הי' הנס באדר ראשון או באדר שני

בלקו"ש חכ"ו (ע' 437) נדפס מכתב קודש דר"ח אדר שני וז"ל בההערה שם: להעיר מירושלמי (מגילה פ"א ה"ה): אותה השנה (שנעשה בה הנס) היתה מעוברת, (אלא שדעת הבבלי לא משמע כן מדלא הביאו בסוגיא זו (מגילה ו,ב) להכריע הדין) ולהעיר משער הפסוקים להאריזו"ל ר"פ ואתחנן, לקו"א להה"מ (הוצאת קה"ת) סי' קה. וראה לקוטי לוי יצחק למגילת אסתר ס"ע צו. שם ע' צט. עכ"ל.

והנה בירושלמי שם איתא: "ר' אבהו בשם ר' לעזר (אסתר ט, כא) בכל שנה ושנה הקיש שנה שהיא מעוברת לשנה שאינה מעוברת, מה שנה שאינה מעוברת אדר סמוך לניסן, אף שנה שהיא מעוברת אדר סמוך לניסן, א"ר חלבו כדי לסמוך גאולה לגאולה, ר' לוי בשם רבי חמא בר חנינה אותה השנה היתה מעוברת מה טעמה (שם ג, ז) מיום ליום ומחדש לחדש שנים עשר הוא חדש אדר" ופי' בקרבן העדה שם: "הוא חדש אדר למה לי? אלא ה"ק לחדש י"ב שבכל שנה, אבל עתה הוא חדש י"ג", היינו שהנס הי' באדר שני בחודש י"ג, וכ"כ בפני משה שם: "אותה השנה. שהפיל אותו הרשע הגורל ונעשה בה הנס היתה מעוברת והיו בה שני אדרים וכדכתיב ומחדש לחדש ומעשה הנס בשלשה עשר לאדר השני", ובמראה הפנים שם ביאר: "אותה השנה היתה מעוברת וכו'. כלומר והלכך מסתברא כמ"ד באדר הסמוך לניסן הוא שקורין את המגילה, ובלאו האי טעמא כדי לסמוך גאולה לגאולה, דכמו שהיה הנס באדר השני, שהרי אותו הרשע הפיל הגורל על אדר השני כדדריש מחודש לחודש וכו' נעשה הנס, ובאותו החודש בעצמו צריך להזכיר הנס בשנה מעוברת".

ועי' גם בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סי' קכ"ח) שכתב שכ"כ גם בס' יערות דבש סוף דרוש שלישי ח"א, והוסיף שפירוש זה משמע מסידור דברי הירושלמי, שמקודם הביא דברי ר' חלבו שלכן עושין פורים בשני בכדי להסמיך גאולה לגאולה, ואח"כ הביא מר' לוי בשם ר' חמא שאותה שנה מעוברת היתה משמע דהוא טעם אחר למה עושין בשני עיי"ש, ועי' גם בשו"ת אמרי א"ש או"ח סי' נ"ו שכן נקט בכוונת הירושלמי, ובתועפות ראם יראים סי' רס"ח, ובס' בני יששכר (חודש אדר סוף מאמר א' ומאמר ד' אות עא) ובס' שער יששכר (מאמר אדר שני אות א).

ועפ"ז מובן היטב מ"ש בההערה דמשמע שהבבלי חולק ע"ז, דאל"כ ודאי הי' צריך להביא זה (במגילה שם) להכריע הדין שהוא באדר שני, ומדלא הביאו מוכח דלא סב"ל כהירושלמי אלא שהי' שנה פשוטה, ובשו"ת מהר"י ברונא (סי' קצ"ה) כתב נמי דמהגמ' מגילה מוכח דסב"ל שהי' בשנה פשוטה וכנ"ל.

דעת הרבי דקאי על אדר ראשון

אבל ראה לקו"ש חט"ז ע' 349 הערה 66 שכתב וז"ל: ולהעיר מירושלמי מגילה פ"א ה"ה הובא בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קס"ג) אותה השנה היתה מעוברת, וא"כ הנס הי' באדר ראשון, וגם לפי פירוש החת"ס שם שהי' מובן שראוי להתעבר ונמלכו ב"ד ולא עברוהו להאי שתא, (וראה עד"ז ביערות דבש ח"ב דרשה ב' (צד ג) מירושלמי, דגזירת המן הי' על אדר ראשון כו', ומרדכי צוה כו') הרי ע"פ הנ"ל ממגילה (יגב, דו') אדר הפך הגזירה תיכף כשהפיל הגורל מיגון לשמחה, נמצא שפעולתו היתה באדר א', וראה שו"ת חת"ס שם ויערות דבש שם. עכ"ל. הרי דמפרש הכא כוונת הירושלמי דאותה השנה מעוברת היתה, והנס הי' באדר ראשון ולא כמפרשים כנ"ל, וטעם הדבר נראה כי כן משמע פשטות לשון הפסוק "בחדש שנים עשר" שהוא אדר ראשון, וכוונת הירושלמי להוכיח שהי' מעוברת דאם לא כן למה לא כתב חודש אדר בלבד, ולמה כתוב גם "לחדש שנים עשר" הוא חדש אדר" הרי מוכח מזה שהי' שנה מעוברת ולכן הודיע שזה הי' בחדש הי"ב - אדר ראשון, וראה גם אגרות קודש חכ"ב ע' קסב (נדפס בלקו"ש חכ"א ע' 480).

אלא דלפי פירוש זה קשה, דכיון שהי' הנס בחדש אדר ראשון איך דחו אותו לאדר שני, ובלשון החת"ס שם: "שוב מצאתי בירושלמי פ"ק דמגילה אמתני' דאין בין אדר ראשון וכו' (הלכה ה') דכתב שם בפשיטות דשנת הגזרה מעוברת היתה מהאי ראייה דכתיב בחדש שנים עשר, פירוש מכלל דאיכא שלש עשר, ודברי הירושלמי כפשוטו צע"ג, א"כ נעשה הנס באדר הראשון, ובהא כ"ע מודה דיש לעשות באדר הראשון, ומ"ט קבעוהו אנשי כנה"ג באדר השני? ואי משום מסמך גאולה לגאולה אטו מי שנעשה לו נס בשבט יעשה לו יו"ט סמוך לניסן משום מסמך גאולה לגאולה אתמהא"

ובהגהת החת"ס בירושלמי שם כתב לתרץ וז"ל: ע"כ נ"ל דהירושלמי לא קאי אלא באותה שעה שהפיל פור לחודש שנים עשר אז היתה שנה מעוברת, פירוש שהיה מובן שראויה להתעבר, וזה ידעין מדכתיב מחודש לחודש שנים עשר, אך מדכתיב השנית דמבואר מזה שתיקנו לעשות פורים בשני, ש"מ שנמלכו בי"ד ולא עברוהו להאי שתא, ונעשה נס בסתם אדר, וקבעוהו בשני משום מסמך גאולה לגאולה, [כוונתו דכשהמן הפיל את הגורל, השנה היתה אמורה להיות שנה מעוברת, ומטעם זה נקרא שם חודש אדר חודש שנים עשר להדגיש שהיה גם אח"כ חודש שלשה עשר, אבל בסוף נמלכו

בי"ד ולא עיברו את השנה על אף שבעצם מן הראוי היה לעברה מצד התקופה. (צויין ביאר זה בלקו"ש הנ"ל).

ובשו"ת שם ביאר החת"ס בפרטיות יותר וז"ל: ובדרוש אגדה אמרתי דשנת הנס היה ראוי להתעבר עפ"י חשבון ונתכוון המן לגזור שמד בחדש אדר הראשון כדכתיב בחדש שנים עשר ולא בי"ג כדי שלא יגין זכות משה רבינו ע"ה, שחדשו של מרע"ה הוא בשני כמ"ש מהריעב"ץ בסידור שלו.. ומ"מ המן שמח שמחה גדולה שעכ"פ שם אדר הורע מזליהו של ישראל אבל עכ"פ לא רצה לעשותו בחדשו ממש שלא יגין זכותו, אי נמי משום שהיו המילואים בכ"ג אדר הסמוך לניסן שבאחד בניסן הוקם המשכן ובאדר שלפניו היו מילואים והיה ירא שיהיה זכות לישראל בו, וכשגברו מרדכי ואסתר לא עיברו אותו השנה כדי שיארע חדש המלחמה בחדשו של מרע"ה, ועל כן הוצרכו לעבר שנה האחרת ועשו ימי שמחה בשני ואסרו הספד בראשון כי שניהם גורמים, אמנם העיקר בשני משום מסמך גאולה לגאולה וק"ל, שוב מצאתי בירושלמי פ"ק דמגילה אמתני' דאין בין אדר ראשון וכו' [הלכה ה'] דכתב שם בפשיטות דשנת הגזרה מעוברת היתה מהאי ראייה דכתיב בחדש שנים עשר, פירוש מכלל דאיכא שלש עשר.. אע"כ כנ"ל דהירושלמי לא אמר אלא באותה שעה שהפיל פור לחדש שנים עשר אז היתה שנה מעוברת, פירוש שהיה מובן שראוי להתעבר וזה ידעינן מדכתיב מחדש לחדש שנים עשר, אך מדכתיב השנית דמבואר מזה שתקנו לעשות פורים בשני שמע מינה שנמלכו בית דין ולא עברוהו להאי שתא ונעשה נס בסתם אדר קבעוהו בשני משום מסמך גאולה לגאולה וכנ"ל: עכ"ל. דלפי זה א"ש דברי הירושלמי, אלא דמהמכתב הנ"ל משמע שמפרש דקאי על אדר ראשון גם בלי פירושו של החת"ס, א"כ אכתי תקשי כנ"ל כיון שהי' באדר ראשון למה קבעוהו באדר שני?

אי נימא שהי' הנס באדר ראשון למה קבעוהו לאדר שני?

ואולי אפשר לתרץ ע"פ מ"ש בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק חלק ג סימן קצח) וז"ל: והנה בירושלמי מגילה שם אמרו דאותה השנה הי' מעוברת ופירש הק"ע שחל באדר השני ומביא מקרא דכתיב מחדש לחדש שנים עשר הוא חדש אדר והיינו בשאר שנים הוא שנים עשר ועכשיו הי' י"ג, ולפ"ז כיון דבפעם הראשון הי' באדר שני א"כ לכ"ע מקרא מגילה דוקא בשני, ולכאורה תמוה דא"כ מ"ט דר"א בר"י דאמר בראשון דהרי זה מבואר בהדיא דאם חל בשני ודאי אינו רק בשני? אך נראה דכיון דאמרו ראב"י האי השנית מאי עביד לי' מבעיא לי' להא דאמרו בתחלה קבעוה בשושן ולבסוף קבעוה בכל העולם ואם כן כיון דבשנה ראשונה לא קבלוהו עליהם וא"כ עיקר הוא השנה השניה ובשנה השני' הי' פשוטה ושבו ס"ל לראב"י דאנו הולכין אחר שנה הפשוטה וחל אח"כ בשנה מעוברת רק בראשון עכ"ל, היינו שהוא פירש כהקרבן עדה שהי' באדר שני, והקשה לפי"ז להיפך על דעת ראב"י דא"כ איך סב"ל דמקרא מגילה הוא

באדר ראשון? ומתרץ דכיון דקבעוה לדורות רק בשנה השנית ואז הי' שנה פשוטה לפיכך אין שנה הראשונה מכריע בזה.

ועד"ז כתב בס' תרועת מלך (סי' ל"ד אות כ"ד) שהביא קושיית החת"ס הנ"ל דאם היתה שנה מעוברת והנס קרה בחודש י"ב אדר ראשון, א"כ איך אפשר שקבעו פורים באדר שני? וכתב לתרץ דלא קשה מידי, דהרי תקנת פורים לדורות נעשה בשנה שניה לאחר הנס, ואז היתה שנה פשוטה, לכן אנו הולכים אחרי השנה שתיקנו חכמים פורים, ולא אחר השנה שנעשה הנס, שבשנה זו עדיין לא הי' פורים עיי"ש, דלפי"ז לכאורה יש מקום לתרץ מ"ש הרבי כנ"ל בפירוש הירושלמי דקאי על אדר ראשון, ומ"מ לא תקשי למה תיקנוהו לאדר שני, כיון דאזלינן בתר שנה שניה.

אלא דאי נימא כן לכאורה ליכא הכרח שהבבלי חולק על זה, כי מכיון דנקטינן דלא אזלינן בתר שנה הראשונה אלא בתר שנה שני' שהי' שנה פשוטה, א"כ לא הי' הבבלי צריך להביא זה כיון דבכל אופן אין זה מכריע כלום, והרבי הרי נקט בפשיטות שהבבלי חולק על הירושלמי מדלא הביאו בסוגיא זו (מגילה ו,ב) להכריע הדין?

ובליקוטי הערות על החת"ס שם דחה דברי התרועת מלך מהא דמפורש בפסוק (אסתר ט, יח) "ביום שלשה עשר לחדש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה וגו'" נמצא שכבר הי' יו"ט מיד בשנה הראשונה ע"כ.

אבל ראה מגילה ז, א, דרק בשנה שניה קבעוה בכל העולם, ועיי גם ברש"י מגילת אסתר (ט, כט) לשנה השניה חזרו ושלחו ספרים שיעשו פורים, וצריך לומר דבשנה הא' לא תיקנו עדיין תקנה לדורות, ורק בשנה שני' תיקנוהו, ותיקנוהו גם לכל העולם לא רק בשושן.

אלא דגוף סברא זו של השואל ומשיב והתרועת מלך אינו מובן, דסו"ס אם נימא שהנס הי' או באדר ראשון או באדר שני ודאי מסתבר לומר שזה יכריע הקביעות דלעתיד בשנה מעוברת? ועוד צריך להבין, דלפי פירוש זה דקאי על אדר ראשון, מה שייך הכא באמצע דברי הירושלמי שמבאר הטעם שקבעוה לאדר שני, לומר דאותה שנה מעוברת הי' והנס הי' באדר ראשון? וראה עוד בגליון תרפ"ט ע' 15 מה שהקשה בזה - חבר המערכת דאז - הרה"ת הנעלה וכו' לוי הכהן זרחי, וילע"ע.



השייכות בין המספרים י"ז, י"ט וכ"ג

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת קרית גת, אה"ק

בשיחת ש"פ וישלח תשנ"ב (התוועדיות ח"א ע' 358), מבאר הגימטריות והרמזים שבמספרים החל מ"ז ועד שלושים, וכד דייקת בהמבואר שם נמצא שיש שלושה מספרים השייכים זל"ז מצד הרמז שבהם בענין ה"טוב" – ובלשון השיחה: "מספר י"ז – הגימטריא ד"טוב" . . מספר י"ט – הגימטריא ד"בטוב" . . מספר כ"ג – הגימטריא דטובו". עכ"ל.

ויש להעיר בענין זה – בדרך אפשר:

בשיחת ש"פ משפטים תשמ"ט (בתחילתה), מבאר שהסדרה הי"ז בתורה היא פרשת יתרו המדברת על מתן תורה; והטעם בזה, כי "אין טוב אלא תורה" – וממילא מתאים שמתן תורה יהיה בפרשה הטו"ב.

והנה, הסדרה הי"ט בתורה היא פרשת תרומה; וכיון שי"ט בגימטריא "בטוב" – השייך כמובן לתיבת "טוב" שבגימטריא י"ז – הרי י"ל שפרשת תרומה (י"ט, "בטוב") באה בהמשך לפרשת יתרו (י"ז, "טוב"). ואכן, בפ' תרומה מודגש כמה פעמים שתבנית המשכן הראה הקב"ה למשה בהר סיני: "והקמות את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר" (כו, ל. ועד"ז כה, מ). ומבואר בטעם הדגשה זו (לקו"ש חכ"ד ע' 16), כי ענין המשכן הוא המשך למתן תורה שהיה על הר סיני: אותה הראה והתגלות שהיתה בהר לפי שעה – במשכן באה לידי קביעות.

והנה, בפ' תרומה מסופר אודות הציווי "והקמות את המשכן גו"; אך המקום שבו מסופר אודות קיום ציווי זה בפועל הוא בפ' פקודי – "ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן" (וראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 181 ואילך בשייכות הקמה זו עם הציווי שבפ' תרומה, ובפרט בסוף סעיף ד שבלקו"ש שם ע' 183). ומעתה יומתק שפ' פקודי היא הסדרה הכ"ג שבתורה, בגימטריא "טובו" – שבאה בהמשך וכשלימות למה שהתחיל בפ' יתרו (הפרשה הי"ז, "טוב") והמשיך בפ' תרומה (הפרשה הי"ט, "בטוב").

ואם שגיתי ה' יכפר.



בעניין נצחיות התורה בעוה"ז, וקביעת הלכות על פיה

הרב אברהם וילהלם

כפ"ה, אה"ק

"תורה מדברת בעליונים"

א. בלקו"ש חכ"ג שיחה ג' לשבועות, מקשה הרבי כיצד יתאים הכלל אשר "התורה היא נצחית", עם הרפואות שנקבעו להלכה בספר היד להרמב"ם, ואעפ"כ כיום הן אינן מועילות, ועד שלכמה דעות אסור להשתמש בהן עד אשר יוכחו ע"י הרופאים.

והרבי מבאר, שישנו כלל בנוגע לכל התומ"צ, ש"תורה מדברת בעליונים ו(רק) רומזת בתחתונים". כלומר, כשהתורה מדברת על כל דבר שהוא, כוונתה היא – בעיקר – למציאות הרוחנית, אלא שמזה נשתלשל שכן היא גם המציאות הגשמית.

וממילא, כאשר אין העולם ראוי לקבל מציאות זו – הרי המציאות הגשמית היא באופן אחר, ולכן לא יועילו הרפואות וכו'. ולאידך – אין בזה סתירה לנצחיות התורה, כיון שאי"ז מצד התורה (שהיא מצ"ע מדברת בעליונים), אלא מצד העולם, שהוא אינו ראוי לקבל את דברי התורה (וראה בהרחבה בהתוועדות שלאחר הדפסת ה'ליקוט' – תו"מ תשמ"ג ח"ג עמ' 1597).

[וקצת צ"ע, כיצד יתאימו הדברים עם המבואר בלקו"ש חכ"ו שיחה א' לפ' שמות, שנצחיות אמיתית היא דווקא כאשר העניין נותר קיים גם בעוה"ז הגשמי].

אמנם, בלקו"ש חל"ד שיחה לפרשת שופטים, מבאר הרבי מדוע הרמב"ם הביא ראיה לגאולה (מהתורה) ממצוות ערי מקלט, שזהו לפי שהמצוות וההלכות מוכרחות להתקיים דווקא בעוה"ז הגשמי, ולכן אין כל אפשרות לומר שהגאולה תתרחש ברוחניות בלבד.

ולכאורה הדברים סותרים. האם המצוות וההלכות מוכרחות לרדת ולהתקיים בעוה"ז הגשמי דווקא (כבערי המקלט), או שיש אפשרות לומר שהם ישארו ברוחניות העניינים בלבד (כברפואות הרמב"ם)?

לא מצאתי שנכתב במשך השנים ביאור לסתירה זו, ואוי"ל בזה בפשטות:

בהערה 4 בלקו"ש חל"ד שם, מקשה הרבי על קביעת הרמב"ם אשר "לא ציוה הקב"ה לתוהו" ממארו"ל שבן-סורר-ומורה ועיר-הנדחת, "לא היו ולא עתידין להיות". ומסיים הרבי: "ואולי יש לחלק. ואכ"מ".

וכבר שקלו וטרו רבות בביאור הסברא לחלק בין הדברים (ומדוע "אין כאן מקומו"), אך הביאור הפשוט ביותר שמצאתי הוא – יש לחלק בין יסודות המצוות: מצוות בסו"מ או עיה"נ ניתנו מראש כתנאי, אם יעשו בני-ישראל עבירה כזו או אחרת – ההנהגה תהיה כך וכך. ומכיון שהדבר תלוי במעשיהם של בני ישראל, לכן אין הכרח שמצווה זו תתקיים בגשמיות דווקא, אלא "דרוש וקבל שכר".

משא"כ מצוות ערי המקלט או שאר כל המצוות, ניתנו מראש כציווי ברור, שכך וכך עתיד להתרחש וממילא כך וכך תעשה.

וכמו הציווי להפריש תרומה משיכנסו לארץ, שמכך שישנו ציווי כזה – מוכרח שיכנסו לארץ ויתקיים ציווי זה בפועל (שהרי "לא ציוה הקב"ה לתוהו"). ועד"ז הוא במצוות ערי מקלט, שמכיון שהקב"ה ציווה שכאשר ירחיב את גבולך הרי "ויספת לך עוד שלוש ערים" – אין אפשרות לומר שהמצווה תתקיים רק ברוחניות העניינים, ומזה – שגם הגאולה מוכרחת להתקיים בגשמיות.

ועפ"ז אפשר לחלק – בפשטות – בין השיחות, דבלקו"ש חל"ד מדבר אודות המצוות שמוכרחות להתקיים בגשמיות דווקא, מכיון שהן מדברות מראש אודות מעשיו של הקב"ה, אשר אינם תלויים כלל בעולם ח"ו. אך בלקו"ש חכ"ג מדבר אודות הלכות הרמב"ם בענייני העולם, ולכן ניתן לומר שהלכות אלו לא יתממשו בגשמיות דווקא (כי העולם אינו ראוי לקבל את המציאות הרוחנית כפי שהיא).

קביעת הלכות התורה ע"פ המציאות הרוחנית

ב. לאחר שנתבאר שיתכנו מצוות מסויימות, בהן המציאות הרוחנית לא תתממש בגשמיות, יש לברר האם יש מקרים בהם למרות שהמציאות הרוחנית לא ירדה לעוה"ז, יקבעו ההלכות על פיה.

ודוגמאות רבות לכך: "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" – אף שבגשמיות לא אירע דבר – ועפ"ז מותר לו (מדאורייתא) להינשא לאחותו; דיני טרפות נקבעים ע"פ הלכות התורה, אף שבגשמיות הבהמה ממשיכה לחיות לאחר שנקבע שהיא טריפה, או מתה למרות שהיא איננה טריפה; ראש חודש נקבע ע"פ קביעת ב"ד, אף אם המולד הגשמי אינו בזמן זה, ועוד.

ולעומת זאת (מקרים בהם ההלכה נפסקת ע"פ המציאות הגשמית, למרות קביעת התורה): צאת הכוכבים נפסק (לשיטת אדה"ז) ע"פ המציאות הגשמית, נגד שיטת

ר"ת וסייעתו; גר שנתגייר ונולדו לו ילדים קודם שנתגייר, פטור ממצוות פ"ר, אף ש"כקטן שנולד דמי"; רפואות הרמב"ם (כנ"ל), ועוד.

ולכאורה צריך ביאור, מהו הכלל בזה, מתי הולכים אחר המציאות הרוחנית, ומתי לא.

והנה בלקו"ש חט"ז שיחה א' לפ' בא (ומהדו"ב בלה"ק, בלקו"ש חכ"ב בהוספות, שיחה לניסן), הרבי מקשה, כיצד ניתן לקבוע את ברכת החמה ע"פ התקופה הרוחנית (תקופת שמואל), אף שבגשמיות לא אירע דבר?

והרבי מסביר, שאף שראש חודש נקבע אף הוא ע"פ המציאות הרוחנית (כנ"ל), מ"מ יש חילוק ביניהם. ראש חודש הוא מציאות של תורה, יום שמקריבים בו קרבנות וכו', ולכן נקל להבין מדוע הוא נקבע ע"פ המציאות הרוחנית (ובהערה הרבי מוסיף ע"פ ביאור הרגצ'ובי, שמלכתחילה ר"ח הוא ע"פ המולד "במראה הנבואה", המציאות הרוחנית, ותלוי בדברי בי"ד "מקודש", ולא בראיית העדים).

משא"כ ברכת החמה, שהיא ברכה על מציאות של עולם, שקיימת מצ"ע גם בלי מצוות התורה, אי אפשר (לכאורה) לקבעה ע"פ המציאות הרוחנית?

והתשובה היא, שבעצם גם ברכת החמה היא "מציאות של תורה", כיון שכל עניין התקופות הוא רוחני וכו'. ע"ש.

ולכאורה עפ"ז ניתן לומר, שזהו הכלל: כאשר **עצם המצווה** הוא דבר רוחני, שנוצר ע"י קביעת התורה, ומלכתחילה לא נקבע ע"פ המציאות הגשמית, ניתן לקבעו ע"פ המציאות הרוחנית.

ולכן "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" – לעניין קורבה, כי כל מציאות הקורבה נקבעת ע"פ התורה (עיין לקו"ש ח"ה שיחה לפ' ויצא). וצ"ע לעניין דיני הטרפות.

משא"כ בעניינים שנקבעים מראש ע"פ המציאות בעולם, כמו: הגדרת הזמן המדויק של צאת הכוכבים (ולא קביעת הזמן של שבת, שאכן כל מציאותו היא ע"פ קביעת התורה, שהרי מצד העולם אין מושג של "יום שביעי", ועפ"ז מבאר הרבי¹ לעניין ההולך במדבר וכו', ואכ"מ); מצוות פריה ורביה – שעניינה שנוסף עוד אדם בעולם, "לשבת יצרה", ולא עצם המצווה שבזה (ואכ"מ); רפואות הרמב"ם – הנקבעות ע"פ מחלות האדם, הנה כל אלו לא נקבעים ע"פ המציאות הרוחנית.

אלא שלכאורה כהנ"ל עדיין צע"ג, כי בשיחה שם הרבי ממשיך ושואל, כיצד יתכן שמצוות התורה שהפסח יהיה באביב, נקבעת רק ע"פ התקופה הגשמית (תקופת ר' אדא) ולא הרוחנית? והביאור הוא, שמכיון שזוהי מציאות של תורה – לכן מוכרחת התקופה הרוחנית לרדת ולהתקיים בגשמיות, משא"כ בענייני העולם (כגון ברה"ח) – יכולה התקופה שלמעלה להימשך בזמן אחר, מפני שהעולם אינו ראוי לקבל אותה.

לכאורה, נוסף על הסתירה שבכך לתחילת השיחה, הרי גם בעצם הסברה הדבר אינו ברור: כיצד ניתן לומר שבענייני העולם המציאות הרוחנית לא תימשך לעולם (ואעפ"כ ייקבעו ההלכות על פיה), ובענייני התורה – תימשך המציאות הרוחנית בדווקא לעולם?

ומה שלא יהיה הביאור בזה, הרי הסתירה הנ"ל בדבר השאלה – מתי נקבעות הלכות התורה ע"פ המציאות הרוחנית, עדיין צע"ג.

ואשמח מאוד לשמוע את דעתם של הקוראים בכהנ"ל.



אגרות קודש

תכונות השמן בעבודה*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

ארבע תכונות בשמן

א. באגרות קודש של רבינו ח"ב עמ' רעט כותב וזלה"ק:

"אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א באחת משיחותיו אשר קירוב הרחוקים צ"ל באופן שיגביהם אליו ולא שירד (ממדרי' בתומ"צ ותפלה) אליהם.

וי"ל בקשור לימי חנוכה הממששים ובאים – דהנה אף דעיקר הנס הי' נצחון המלחמה, בכ"ז תלו לעיקר הנס בשמן (וכמ"ש בתו"א ושערי אורה רד"ה בכ"ה בכסלו).

(* לענ"ד ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

דמצינו בשמן תכונות הפכיות: (א) נעשה ע"י כתישה ובטוש דוקא (שמ"ר ר"פ תצוה. ועייג"כ מנחות פ"ח מ"ד) מה שמורה על ענוה. (ב) מפעפע בכל דבר - מה שמורה על קירוב לכל דבר. (הפכס: ג) אינו מתערב עם שאר משקין (שמ"ר שם) - מה שמורה על הבדלה (ועייג"כ אמרי בינה שער הק"ש פנ"ד-נ"ו). (ד) עולה למעלה מכל המשקין (שמ"ר שם) מה שמורה על התנשאות.

וכזה צ"ל סדר העבודה כשבא הזמן להאיר גם בחצר וברה"ר ועד דכליא רגלא דתרמודאי אותיות מורדת (ד"ה ת"ר נ"ח דשנת תרמ"ג. ועוד): (א) תחלת עבודתו צ"ל קבע"ש, ונפשי כעפר לכל תהי'. אח"כ (ב) ואהבת לרעך. ואם רואה שחברו לע"ע אינו שמן (גופו אינו עולה וכלה באור נשמתו שהיא נר ד') צריך לפעפע בו. (ג) שהוא עצמו אינו יורד ומתערב עי"ז ואדרבה עולה למעלה מעלה ע"י עבודה זו, עד שסו"ס (ד) הוא בהתנשאות כי בפ"ע אינו כלום אבל מצד עבודתו הוא שלוחו של ממה"מ הקב"ה ומי ידמה לו, כי שלוחו של אדם כמותו וכמרוז"ל (ב"ב עה, ב) עתידים צדיקים שיקראו בשמו של הקב"ה".

עולה על כל משקין

ב. ואולי יש להעיר כי בדברי רבינו הקצרים בזה מרומז עוד נקודה אחת בהתאמה לתכונות השמן בעבודה, והוא בענין הד' שהזכיר רבינו דשמן עולה למעלה מכל המשקין המורה על תכונת ה"התנשאות", וענינו בעבודה הוא שעולה הוא למעלה על ידי עבודתו עד למדרגה כזו שהוא ב"התנשאות" כיון שנהיה - על ידי עבודתו - לשלוחו של ממה"מ הקב"ה כמותו ומי ידמה לו.

ונראה כי ההתאמה והדמיון לתכונת השמן שעולה הוא על כל שאר משקין אינה רק ב"כללות" הענין היינו שגם בעבודה קיים מדה של התנשאות וכמו שהוא בשמן כפשוטו, אלא גם ב"פרטי" הענין.

ביאור הדברים:

דהנה ענין ההתנשאות בשמן כפשוטו בא לידי ביטוי דוקא בעת היות השמן "מתעסק" עם שאר משקין, דכשהשמן הוא בפני עצמו הרי לא ניכר בו שום ענין של "התנשאות", ודוקא כשהשמן הולך ומתחבר ["מתעסק" כביכול] עם שאר משקין אזי הוא דמתגלה תכונת ההתנשאות שנמצא אצל השמן.

וכך הוא גם בעבודה שמעלת האדם המיוחדת כל כך עד שהוא בא למצב של "התנשאות" מחמת היותו שלוחו של הקב"ה וכו', הנה היא חלה על האדם דוקא על ידי עבודתו עם "שאר משקין" שאינם שמנים, היינו העבודה עם חברו שגופו אינו

עולה וכלה לע"ע באור נשמתו, דדוקא על ידי "התעסקותו" עם חברו הוא דנהיה לשלוחו של הקב"ה ומתגלה אצלו מעלה גדולה כ"כ עד שהוא במצב של "התנשאות".

ואולי י"ל דגם לזה רמז רבינו בדקדוק לשונו הק' במש"כ "כי בפ"ע אינו כלום אבל מצד עבודתו הוא שלוחו של ממה"מ הקב"ה", דגם פרט זה זה הוא בהתאם לתכונות השמן, ש"בפני עצמו" הרי אין ניכר בהשמן שום "מעלה" על שאר משקין, ודוקא על ידי חיבורו עם שאר משקין הוא דמתגלה תכונת ההתנשאות שבו, וכ"ה גם בעבודה ש"בפני עצמו אינו כלום", ודוקא מצד עבודתו – קרי: התעסקותו עם חברו – הוא דמתגלה אצלו מעלה גדולה כ"כ וכמוש"נ.

מדת ההתנשאות בעבודה

ג. עוד יש להעיר בכל זה, דהנה לכאורה יש לעיין בדקדוק לשון רבינו שכתב לבאר הני תכונות הג' והד' בזה"ל:

"ג) שהוא עצמו אינו יורד ומתערב עי"ז ואדרבה עולה למעלה מעלה ע"י עבודה זו, עד שסו"ס ד) הוא בהתנשאות כי בפ"ע אינו כלום אבל מצד עבודתו הוא שלוחו של ממה"מ הקב"ה ומי ידמה לו".

ולכאורה צ"ע דהך ענין ש"אדרבה עולה למעלה מעלה ע"י עבודה זו" הרי הוא לכאורה מקביל לתכונה הד' שבשמן ש"עולה" הוא על שאר משקין, ומדוע הכניס רבינו פרט זה בענין הג' המקביל להך תכונה הג' שבשמן ש"אינו מתערב" עם שאר משקין, והו"ל להביא הך ענין ש"אדרבה עולה למעלה מעלה ע"י עבודה זו" בכלל הנקודה הד' שלאח"ז, וצ"ב.

ד. ואולי יש לומר בביאור הדברים, דשני ענינים הם בעבודה, הא' הך ענין שעולה האדם למעלה על ידי עבודה זו שמתעסק עם חברו, והב' הך ענין שעולה למדריגה נעלית כ"כ עד שהוא במצב של "התנשאות".

ונראה דענין זה הב' – תכונת ה"התנשאות" שבאדם הוא ענין נפרד ונוסף, שכן גם אם האדם עולה למעלה ע"י עבודתו הרי עדיין אין זה אומר שנמצא – וגם ראוי לו להיות – במצב של התנשאות, ד"התנשאות" מאן דכר שמיה, אלא דענין ההתנשאות הוא ענין נפרד ונוסף שנקנה להאדם רק על ידי היותו עולה מעלה מעלה כ"כ עד שנהיה ל"שלוחו של הקב"ה" ושלוחו של אדם כמותו וכמרו"ל (ב"ב עה, ב) עתידים "צדיקים" שיקראו בשמו של הקב"ה.

ועל פי זה יתכן לומר שענין הא' שהאדם עולה למעלה על ידי עבודתו עם חברו הרי הוא נכלל עדיין בהך נקודה הג' שאין השמן מתערב עם שאר משקין, שכן גם אם

האדם עולה למעלה במדריגתו מחיל אל חיל, הרי כאמור עדיין אין זה אומר עדיין שהוא במצב ומדריגה של התנשאות "על" שאר בני אדם.

ודוקא הך ענין הב' כ"שסו"ס מגיע האדם למדריגה נעלית כזו עד שנהיה לשלוחו של הקב"ה כמותו ונקרא על שמו וכו', הנה זה דוקא נכלל ומקביל לנקודה הד' שבשמן שעולה הוא "על" כל שאר משקין, היינו שמצד היותו שלוחו של הקב"ה כמותו ונקרא על שמו וכו' הרי אז – אינו רק עולה במעלה מחיל אל חיל, אלא – הוא מתעלה למדריגה נעלית כ"כ עד שהוא במצב של "התנשאות" וכמוש"נ.

ה. והנה ראה בשוה"ג שם [אמ"ש בפנים "דמצינו בשמן תכונות הפכיות . . מפעפע בכל דבר"] שהעיר רבינו בזה"ל: "ראה טושו"ע יו"ד סק"ה ס"ט ונ"כ מחלוקת הפוסקים אם השמן מוליך עמו גם ד"א [=דברים אחרים]. ובכ"ז בחגיגה (טו, ב) אמרו בפשיטות ואם לאו אל יבקשו תורה כו'. ויש לחלק בקל".

ויש לעיין ולהעיר בביאור כוונת רבינו בדבריו הקצרים בכל זה, וכנראה שרמז רבינו בזה ע"ד הדרוש לעוד ענין נוסף המסתעף מהך תכונת השמן לפעפע בכל דבר, ועצ"ע ובירור, ועוד חזון למועד בע"ה, ואבקש מקוראי הגליון לחוות דעתם בפירוש הערה זו [תוכן שאלת רבינו, ביאור התשובה על זה ("ויש לחלק בקל"), וגם הדיוק במיקומה של הערה זו דוקא כאן בקטע זה ולא בקטע שלאחריו].



ביקור בקברי אבות ויארציט

הרב לוי גאדשטיין

מלמד תשב"ר - יתות"ל

באגרות קודש הרבי ח"ג, ע' רעט¹:

"שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר שקודם ההליכה על ציון ואהל - נוהגין שאין אוכלין אבל שותים".

בהשקפה ראשונה, נראה, שמנהג זה לא לאכול (אבל לשותות) הוא בנוגע להליכה על ציון ואהל ק' של הרביים דוקא.

אבל, באגרות ק' ח"ט ע' שא, איתא, וז"ל: "מסתם ווייסט איר די מנהגים ווי מ'פירט זיך ווען מ'גייט אויפן בית החיים אויף קברי אבות, זיין אין וואסער בו ביום,

(1) וכן נדפס בספר המנהגים - חב"ד, ע' 96.

טרינקען פארן גיין, אבער ניט עסן, וכו'." (תרגום חופשי: "מסתם יודעים אתם את המנהגים שנוהגים כאשר הולכים לבית החיים על קברי אבות, לטבול בו ביום, לשתות לפני ההליכה, אבל לא לאכול, וכו'"). עכלה"ק.

(א) עפי"ז נמצא, שמנהג זה הוא גם בביקור בקברי אבות, ולא דוקא על הציון ואהל הק"י.²

(ב) אגב, יש לעיין מהי הכוונה במש"כ בסיום הקטע "וכו"י".³

*

והנה, מענין לענין, בקשר ליום היאצ"ט של אבי, הרב יוסף בן משה יהודה ז"ל, ("אנקל יוסי"), ביום כ"ה אדר, נסתפק לי מתי לחגוג את היאצ"ט, באדר א' או באדר שני, היות והפטירה היתה בשנה פשוטה. וידוע אריכות השקו"ט והדיעות בזה, אבל רצייתי לברר האם יש אצל חב"ד איזה מנהג מקובל בזה או איזו הוראה מהרבי. ושאלתי את המזכיר הר"ר י"ל שי' גראנער.

וענה לי: "הרבי ענה - למישהו ששאל שאלה זו - בתור הוראה לרבים, שעושים כל מנהגי היארצייט⁴, הן באדר א' והן באדר שני.⁵"



(2) **הערות המערכת:** עיין בגליון א' קד ע' 62 שמביא טעם לזה שמפני דביה"ק מקום מנוחת הצדיקים, ומותוך כך הוא מקום קדוש וטהור והתפילה מתקבלת על אדמות קודש. (טעמי המנהגים בשם המהרי"ל הלכות תענית).

(3) **הערות המערכת:** יש להעיר מההוספות באג"ק חכ"ד ע' רס"ד: "באם בבוקר דאותו יום יתפלל בצבור יטבול במקוה ישתה אבל לא יאכל (עד חזרתו מביה"ח) יפריש לצדקה לפני הליכתו, ילמוד ענין בתורה אז כדאי וטוב".

(4) היינו, קריאת ה"הפטרה" בשבת שלפני היאצ"ט. ג' התפללות לפני העמוד. ביקור בבית החיים. וכו'.

(5) אגב, ראה בקונטרס התקשרות, מס' תנג ע' 13, שכן היא הוראת הרבי גם בנוגע לקיום מנהגי **יום הולדת** של מי שנולד בחודש אדר דשנה פשוטה, הן באדר א' והן באדר שני. (ולפי"ז, לכאורה יש מקום לומר שהוא גם אומר ב' פרקי התהלים (מתאים לשנותיו) החל מיום הולדתו באדר א' עד יום הולדתו באדר שני. מפי השמועה: שהרבנית חי' מושקא ז"ל אמרה, בקשר ליום הולדתה (שהיתה בפעם הראשונה בשנה פשוטה), שהרבי נוהג לנסוע על הציון הק' בכ"ה אדר (יום הולדתה) הן באדר א' והן באדר שני).

נגלה

מצות קריאת המגילה

הרב אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

בגמ' מגילה (ד, א) איתא, חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום וכו'. והנה ידוע פלוגתת הראשונים אי חוזר ומברך ברכת שהחיינו בקריאה דיום, דבתוס' ד"ה חייב כתבו דאע"ג דמברך זמן בלילה חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פירסומי ניסא הוי בקריאה דיממא, וקרא נמי משמע כן דכתיב ולילה ולא דומיה לי, כלומר אע"פ שקורא ביום חייב לקרות בלילה, והעיקר הוי ביממא כמו שהזכירו הכתוב תחילה, וגם עיקר הסעודה ביממא הוא כדקיי"ל דסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ד"מי משתה ושמחה" כתיב, ואיתקש זכירה לעשייה, מה עיקר סעודה ביממא אף זכירה כן – וכן הביא הרא"ש בשם ר"ת דחוזר ומברך זמן אף ביום דעיקר קריאה ביממא דכן ה"א משמעות הכתוב, וגם דעיקר פירסום הנס הוא ביום בזמן משתה ושמחה ושאר מצות היום, עיי"ש.

והנה ידוע מש"כ הטורי אבן והנו"ב (מהדו"ק סי' מ"א) בביאור שיטת התוס' דקריאה דלילה אינה אלא מדרבנן ואינה עיקר זכירה דרוה"ק, דכתיב "והימים האלו נזכרים ונעשים" ומקשינן בכמה דוכתי זכירה לעשייה דהוי ביום דוקא, והני קראי דמייתי אקריאה דלילה אינם אלא אסמכתא בעלמא ולכן סובר ר"ת דחוזר ומברך זמן אקריאה דיום, כיון דקריאת הלילה אינו אלא מדרבנן, לכן חוזר ומברך זמן אקריאה דיממא דהוי מדברי קבלה.

אמנם הרמב"ם (בפ"א מה' מגילה ה"ג) כותב "מצוה לקרות את כולה ומצוה לקרותה בלילה וביום כו' ומברך קודם קריאתה שלש ברכות וכו' וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו", הרי מבואר ברמב"ם דאינו חוזר ומברך זמן ביום ודלא כדעת התוס' – ועי' במ"מ וכ"כ בביאור הגר"א (בסי' תרצ"ב) בביאור דעת המחבר דאינו חוזר ומברך שהחיינו ביום דאע"ג דעיקר זמנה ביום, מ"מ כיון שבירך בלילה יצא, ומדמהו לסוכה ולולב דאם בירך שהחיינו בשעת עשייה אינו חוזר ומברך בשעת קיום המצוה כדאיתא (בסוכה מו, א) ואף לכתחילה יש לברך בלילה אע"ג דאין זה עיקר מצותה ונפטר בכך מברכת הזמן על עיקר המצוה שהיא ביום ודומיא דסוכה שמברך לכתחילה על העשייה ויוצא על הסוכה בחג שהוא גוף המצוה.

אך לפ"ז צ"ב בדעת התוס' דחוזר ומברך ביום, דאיה"נ דעיקר הקריאה הוא של יום
ובלילה אינו אלא מדרבנן [כדברי הטו"א], מ"מ הא לא גרע מסוכה, דעשיית הסוכה
אינו אלא הכשר מצוה, ואעפ"כ שפיר מברך על העשיה ופוסט הקיום מצוה, וכש"כ
בנידו"ד דמברך אקריאת הלילה, דהוי קיום של קריאת המגילה בודאי שתפסור קריאת
היום.

והנה גם בחנוכה מצינו דחוזר ומדליק בכל לילה נ"ח, והימים אינם מעכבים זה את
זה, ואעפ"כ אינו מברך ברכת שהחיינו רק בפעם ראשונה ופוסט כל הלילות שלאח"ז,
ולפי"ז י"ל דה"ה במגילה, כיון שמברך ברכת שהחיינו אקריאה של לילה, אינו חוזר
ומברך ביום כמו בחנוכה.

אך באמת לא דמי, דכיון דקריאה דלילה חלוקה בעיקרה מקריאה דיממא י"ל דאינו
פוסט החיוב קריאה של היום, ול"ד לחנוכה דחיובם של כל ימי חנוכה שווים הם, לכן
מובן דהשהחיינו דיום הראשון פוסט שאר הימים, משא"כ מגילה דהקריאה דלילה
חיובה רק מדרבנן, ודיממא מדברי קבלה, לכן אין הזמן דלילה פוסט של יום וחייב לברך
עוד פעם אקריאה דיממא.

אך הדמיון לסוכה עולה שפיר דבסוכה העשייה שבה לא הוי רק בגדר הכשר
להמצוה ואעפ"כ השהחיינו פוסט הקיום מצוה דסוכה, וכמו"כ י"ל בקריאת המגילה
דלילה שפיר תפסור הקריאה דיממא אע"פ דהקריאות חלוקים בחיובם מ"מ הקריאה
דלילה לא גרע מעשיית הסוכה, וצ"ע בדעת התוס' דחוזר ומברך שהחיינו ביום.

והנה הפנ"י כותב דבאמת עיקר החיוב הוא ביום דוקא דאז היה זמן הנס דנקהלו
על נפשם, משא"כ לילה לאו שעת מלחמה כמש"כ רש"י בדף ג ע"א גבי אמש בטלתם
וכו', ולכן איתא במשנה (כ, א) אין קורין המגילה אלא אחר נץ החמה, והגמ' מוקים זה
אקריאה דיממא לפי שזהו עיקר החיוב לכל אדם. משא"כ בלילה אינו אלא מצוה
בעלמא ולא חיובא, ואפ"ה תקנו לברך כמו בכל מצוה דרבנן ואי משם הא היה סגי
לברך שהחיינו פעם אחת ביום, וע"ז מחדש הפנ"י דאעפ"כ צריך לברך בלילה לא רק
מחמת קריאה המגילה, אלא מחמת חובת היום כיון דעשאוהו חכמים כמו רגל ממש
דכתיב משתה ושמחה ודברי קבלה כד"ת דמי עד שלכמה פוסקים אין אבלות בפורים,
א"כ שפיר יש לברך זמן כמו דרגל ולמחר ביום מברכים זמן על מצות קריאת מגילה.

והיוצא מדברי הפנ"י דבפורים יש שני מחייבים לברכת הזמן (א) מחמת המצוה
דקריאת המגילה כמו בשאר מצות שמברכין ברכת הזמן בפעם הראשונה. (ב) מחמת
עצם הזמן של היו"ט כמו שאר יו"ט דהזמן של היו"ט מחייב ברכת הזמן, כמו"כ בפורים
יש מחייב מחמת עצם היו"ט דפורים.

ולפי"ז מובן שיטת התוס' דמברכין שהחיינו ב"פ בלילה וביום כיון דהם שני מחייבים שונים לכן אין להק' דברכת הזמן דלילה תפטור את של יום, כיון דברכת הזמן של לילה היא על עצם הזמן של היו"ט ושל יום הוא מחמת המצוה, וחובן חלוק לכן מברכין שני פעמים.

והנה בעצם חידושו של הפנ"י דגם בפורים יש מחייב של ברכת שהחיינו מחמת היו"ט, כבר ידועים דברי המאירי (במגילה דף ד, א) דיש שמגלגל חיוב זמן ביום מצד אחר והוא מפני יו"ט שלא נאמר בלילה אלא על המגילה, משא"כ בשאר יו"ט שאף אותו על לילה היא לזכר יו"ט ולא לדבר אחר, ומק' המאירי דאע"פ שבסוכות יש זמן על הסוכה ועל היו"ט ואעפ"כ זמן של לילה עולה לכל, ולפ"ז שואל המאירי דגם בזמן דמגילה נאמר דברכת הזמן דלילה תפטור את של יום ואמאי צריכין לברך שתי פעמים, ומתרץ המאירי דבסוכות הדין נותן כן מאחר שאף הלילה יו"ט היא משא"כ בשמחת פורים שהרי סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא יד"ח, ונמצא שהזמן של לילה אינו פוטר רק הקריאה ולא היו"ט, שהרי עדיין לא הגיע היו"ט עד למחרתו ביום.

ומסיק המאירי דמ"מ אין דבריהם כלום דליכא חיוב של זמן מחמת היום, שכל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן, וממשיך המאירי דאל תשיבנו מיוהכ"פ דמברכין זמן בלי כוס דיוהכ"פ קדושתו יתירה ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתייה שבו, ואין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום אלא שלא נאמר זמן ביום אלא על המגילה מן הטעם שכתבנו ר"ל שעיקר זמנה ביום – והנה כבר האריכו הפוסקים בנידון זה במגילה ובחנוכה אם אינו מקיים המצות שבו, כגון שאין לו מגילה או נרות לחנוכה אי מברך שהחיינו מחמת עצם היום – ועי' בביה"ל (סי' תרצב) ובה' חנוכה (בסי' תרע"ו בשעה"צ סק"ג) ואכ"מ להאריך בזה.

והיוצא מדברי המאירי יסוד חדש בהבנת ה"א דבפורים יש מחייב לברכת הזמן מחמת עצם הזמן של היום, דבפשוטו הרי בפורים לא חל שם יו"ט על עצם היום, שהרי אסור רק בהספד ותענית וקריאת המגילה ושאר מצות היום הוי רק חיוב גברא, שחייב לקיים מצות מסוימות ביום זה מחמת המאורע שבו, ומחדש המאירי דעל עצם היום דפורים חל השם יו"ט מפני תקפו של נס שנעשה בו (לשון הביה"ל בסי' תרצב), אך כיון דהשם יו"ט קשור ומיוסד על הנס שבו שעיקרו ביום, לכן החלות שם יו"ט חל רק ביום ולא בלילה, ונמצא דליל פורים הוא כשאר יום חול ורק דאסור בהספד ותענית, וחייב בקריאת המגילה [ומהמאירי מוכח דקריאת המגילה עיקרו בלילה וזה דלא כשאר ראשונים דעיקר קריאה ביממא, וכבר ציינו לדברי השאלתות סי' סז, ואכ"מ].

וכנראה דלהמאירי חובת קריאת המגילה אינה קשורה כ"כ עם עצם היו"ט שבו, דרק חיוב משתה ושמחה שייך לעצם היו"ט משא"כ קריאת מגילה צ"ל בהזמן של

הנס, אך אינו קשור עם היו"ט שבו, ולפי"ז יש לבאר הא דבשעת הדחק מותר לקרוא את המגילה מפלג המנחה, אע"פ דעדיין לא חל יום י"ד, ולפי"ז יובן, כיון דחובת קריאת המגילה בלא"ה אינו תלוי בהשם יו"ט, ותלוי בהזמן של הנס, ולאו דוקא עם היום, לכן י"ל דפלג המנחה כבר חל הזמן של הנס לכן מותר לקרוא ולצאת חובת המגילה (ועי' בהעמק שאלה מזה).

והנה בתוס' (סוכה מז, א) בד"ה נכנס לישב בה מבואר דאם בירך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה אינו חוזר ומברך בלילה מחמת היו"ט, ותוס' הקשו דתיפוק לי' דמברך בשביל היו"ט כמו שמברכין איו"ט דפסח ועצרת ושאר יו"ט, ותימצו דשמא כיון דסוכה מחמת החג קאתיא, סברא היא דזמן ידיה אע"פ שבירך בחול פטור הוא אף בחג דזמן כי קאתי מחמת מועד קאתי אפי' בלא יו"ט, עיי"ש.

ולכא' מבואר בתוס' דלא כהמאירי, דהרי בתוס' מבואר דאע"פ שבירך זמן בחול בשעת עשיית הסוכה, מ"מ פטור הזמן של החג, ולפי"ז לכאורה ה"ה אם בירך זמן אקריאת המגילה דליליא, אע"פ שהזמן קאי על המצוה דקריאת המגילה, ולא איום, דהשם יו"ט חל רק ביום, מ"מ הא לא גרע מאם בירך אומן בחול בשעת עשיית הסוכה דשפיר פטור הזמן של היו"ט וה"ה בפורים כשבירך זמן בלילה הו"ל לפטור הזמן של היום ג"כ.

ברם אי נימא דהמצוה דסוכה קשור עם החג כלשון התוס' "הסוכה מחמת החג קאתיא", משא"כ קריאת המגילה אינו קשור כ"כ עם החג, והראי' דהא יכול לקרות מפלג המנחה, אז א"ש, אך דחוק דסו"ס הרי קריאת המגילה בודאי שייך להזמן הפורים, ובלא"ה ליכא מצוה של קריאה, ויל"ע.

והנה הפנ"י הגם דסובר כהמאירי דעצם הזמן הפורים מחייב לברכת הזמן, מ"מ חולק אמאירי בזה, דלפי המאירי היו"ט דפורים מתחיל רק ביום, ולכן ברכת הזמן דלילה קאי רק אקריאת המגילה, משא"כ לפי הפנ"י ברכת הזמן דלילה פוטרת החיוב של היו"ט, ואילו ברכת הזמן של יום קאי אמצוה דקריאת המגילה.

ולפי"ד הפנ"י קשה דברכת הזמן של לילה תפטור את של יום (וכקושיית המאירי) דמאי שנא מסוכה, ואין לתרץ כהמאירי דברכת הלילה אינו יכול לפטור החיוב מחמת היום, דלא חל עד למחר, שהרי לדברי הפנ"י ברכת הזמן דלילה שפיר קאי על הזמן מחמת היו"ט שמתחיל מהלילה, וע"כ דגם בלילה ישנו להמחייב של ברכת הזמן, וא"כ תפטור גם הזמן מחמת המצוה, ואמאי צריכין לברך שני פעמים ברכת הזמן לדעת התוס'.

ואולי י"ל עפ"י המבואר בלקו"ש (ח' כ"ב ע' 127 ואילך) דבסוכות הא דחל השם יו"ט ד"שבעת ימים לה"י היא תוצאה ומסובב מהמצוה וישיבה בסוכה, דהיות דבו' ימים אלו יש חיוב של ישיבת סוכה ובאופן שמקיף כל עניני האדם חל על עצם הימים השם יו"ט – ולפי"ז מבאר (בהע' 42) הדין דאם בירך זמן בשעת עשיית הסוכה לפני החג אינו מברך ביו"ט על החג, משא"כ אם בירך על החג בליל א' בביתו צריך לברך זמן כשאוכל בסוכה, וצ"ב טעם החילוק.

אכן לפי"ז יבואר שפיר, דכיון דהיו"ט הוא תוצאה מהמצוה, לכן ברכת הזמן על המצוה פוטרת שפיר הזמן מחמת עצם היו"ט, משא"כ כשאוכל בביתו, הרי ברכת הזמן קאי רק על היו"ט שהרי אוכל בביתו, והיות דמצות סוכה אינה תוצאה מהיו"ט, לכן ברכת הזמן של היו"ט אינו פוטר המצוה, וכשיאכל בסוכה חייב לברך זמן על הסוכה.

ולפי"ז י"ל דאה"נ דקריאת המגילה אינו מחיל השם יו"ט על היום, אלא להיפוך דקריאת המגילה הוי תוצאה מהיו"ט לכאו', מ"מ י"ל דקריאת המגילה אינו תלויה בהשם יו"ט, שנאמר דהיות דיש חלות יו"ט על היום דפורים, לכן חייב בקריאת המגילה, דגם אם לא חל שם יו"ט, חייב ג"כ בקריאת המגילה מחמת הנס, לכן י"ל דבעצם הם שני ענינים נפרדים: א) קריאת המגילה מחמת הנס, ב) השם יו"ט שמחייב ג"כ בברכת הזמן, לכן סובר הפנ"י דברכת הזמן של הלילה אינה פוטרת של יום, היינו המצוה דקריאת המגילה, כיון דבעצם הם שני ענינים שאינם תלויים זב"ז, משא"כ בסוכות דהיו"ט הוא תוצאה מהמצוה שפיר נפטר בברכת הזמן של הסוכה – אמנם אכתי צ"ע למסקנת המאירי דליכא מחייב של ברכת הזמן מחמת היום דפורים כיון דליכא כוס, אמאי צריך לחזור ולברך ברכת הזמן ביום, הרי נפטר בשל לילה, דלפי"ז הרי הברכה קאי אקריאת המגילה ולא על עצם היום, וא"כ תפטור הזמן של קריאת היום דלא גרע מסוכה דמברך בשעה עשייה פוטר גם הקיום מצוה דסוכה, דל"ע בזה.

ויש להוסיף דע"פ המבואר בלקו"ש יש לבאר דברי המאירי, דהזמן של קריאת הלילה קאי רק על המצוה, ולא על עצם היום דבליילה עדיין לא חל השם יו"ט. לכן מובן הא דחזור ומברך זמן ביום אעצם היו"ט, ולא נפטר בברכת הזמן של הלילה, כמו בסוכה, דהתם כיון דהיו"ט הוי תוצאה ממצות סוכה, לכן ברכת הזמן של הסוכה פוטרת גם היו"ט, משא"כ בפורים דהיו"ט אינו תוצאה מקריאת המגילה אלא להיפך, דהא דקורין המגילה הוא מחמת היום דפורים, לכן הזמן של המצוה דלילה אינו יכול לפטור הזמן של היום.

אך לפי"ד הפנ"י צ"ע שהרי דבריו ברור מללו דברכת הזמן של הלילה קאי ג"כ אמגילה, רק שסובר דקריאת הלילה אינה חובה גמורה, רק מצוה בעלמא, והיינו שבעיקרו פוטר עצם היום, אך סו"ס הרי קאי גם אקריאת מגילה, וא"כ אמאי צריך

לחזור ולברך אקריאה של יום, וכי גרע מברכת הזמן של עשיית הסוכה דפוטר גם קיום המצוה, וצ"ע בזה.



טענת מיגו כנגד שטר לדעת הרמב"ם

הת' דב בעריש רוטנברג

שליח בישיבה

הת' מנחם מענדל לברטוב

תלמיד בישיבה

א. ידוע החידוש של האו"ש¹ והגר"ח² גבי שיטת הרמב"ם בהא דהמלווה בשטר צריך לפורעו בעדים ואינו נאמן לומר פרעתי, דאין הטעם לאי נאמנות הלווה - כפי שמשמע בפשטות - מצד החזקה ד'שטרך בידי מאי בעי' (דהמלווה אומר לו דאם אכן פרע הווה לי' ליקח ממנו השטר, ומכך שהשטר עדיין ביד המלווה מוכח שלא פרע לו³), כי אם הוא דין נאמנות שתיקנו חכמים בכל מלווה בשטר, דהימנינו הלווה להמלווה שלא יוכל לטעון פרעתי בלי עדים המוכיחים טענתו, וע"ד שאר דינים⁴ שמאמינו לוה למלווה שלא יהא נאמן (במלווה על פה) בלי שבועה, או בלא ארבעה עדים וכה"ג.

והוכיחו כן (הגר"ח שם) מלשון הרמב"ם בריש פי"א דהלכות מלווה ולווה: המלווה את חברו בעדים . . . זו היא הנקראת מלווה על פה ואינו צריך לפורעו בעדים, לפיכך אם טען אחר כך ואמר פרעתי נשבע היסת ונפטר. אבל המלווה את חברו בשטר צריך לפורעו בעדים לפיכך אם טען ואמר פרעתי שטר זה אינו נאמן אלא אומרים לו או הבא עדים או עמוד ושלם לו חובו.

דאילו היה סובר הרמב"ם כמשמעות הפשוטה הנ"ל היה לו לכתוב דהלווה בשטר אינו נאמן לומר פרעתי (והוא מצד סיבה צדדית ד'שטרך בידי מאי בעי') ולפיכך צריך

(1) הל' עדות פכ"ב ה"א, ד"ה האחרונים ואילך.

(2) על הש"ס, שבועות מא. תחת הכותרת 'בדין שטרך בידי מאי בעי'.

(3) והא דלא ס"ל להרמב"ם כן, הוא לפי דבב"מ ט"ז: מבואר ד'שטרך בידי מאי בעי' אינה טענה חזקה כ"כ, לפי ד'זימנין דזייר ליה אפשיטי דספרא' (שעל הלוה ליתן שכר הסופר ופעמים שאין לו מעות ללוה בשעת הלואה והמלווה נותן לו שכר לכתובת השטר וכשפרעו מעכב השטר בידו עד שיפרע השכר - רש"י שם); או דילמא המלווה משתמט מלהחזיר השטר ומדחה אותו מיום ליום.

(4) ראה הל' מלווה ולווה פט"ו ה"ג-ז.

לפורעו בעדים - כדי להוכיח צדקתו. ומכך שכתב ד'המלווה את חבירו בשטר צריך לפורעו בעדים' מוכח שהוא דין בעצם השטר שצריך לפרוע דווקא בעדים, ומצד זה אינו נאמן לומר פרעתי.

ויש שביארו עפ"י שיטת רש"י⁵ דשליש על שטר מלווה אינו נאמן לומר שהוא פרוע - אף במקרה שיש לו מיגו - משום ש'יצא על השטר הנפק, ואין בשליש כח להפקיע מעשה ב"ד'.

והתוס' ⁶הקשו עליו דמ"מ הרי יש להשליש מיגו? אך הביאור בדבריו הוא כנ"ל, דכשאדם מלווה בשטר הוא מקבל נאמנות שלא יוכלו לטעון כנגדו פרעתי, ולכן אם הוחזק ונתקיים השטר אין השליש נאמן לומר 'פרוע הוא' אף אם יש לו מיגו.

ב. בהשקפה ראשונה נראה דהצ"צ לא ס"ל מחידוש הנ"ל, כדלקמן.

בסנהדרין לא. מובאות שתי לישנות בנוגע לנאמנות שליש לומר דהשטר שבידו פרוע: ההיא איתתא דנפק שטרא מתותי ידה אמרה ליה ידענא בהאי שטרא דפריע הוה - הימנה רב נחמן. אמר ליה רבא לרב נחמן כמאן כרבי דאמר אותיות נקנות במסירה? אמר ליה שאני הכא דאי בעיא קלתיה. איכא דאמרי לא הימנה רב נחמן, אמר ליה רבא לרב נחמן והא אי בעיא קלתיה (שרפתו הלכך מה לה לשקר. רש"י)? כיון דאיתחזק בבי דינא (שכתוב בו הנפק, לא אלימא איהי לאפקועי מעשה ב"ד. רש"י) איבעיא קלתיה לא אמרינן. איתיביה רבא לרב נחמן - סימפון . . (ש)אין עליו עדים ויצא מתחת ידי שלישי . . כשר, אלמא שלישי מהימן? תיובתא דרב נחמן תיובתא.

להלכה פסק הרמב"ם⁷ דנאמן שלישי לומר פרוע, כלשון ראשון: שטר שהיה ביד שלישי והוציא מתחת ידו בבית דין ואמר פרוע הוא נאמן אע"פ שהשטר מקויים שאילו רצה היה שורפו או קורעו.

והנה, בכוונת הרמב"ם הנ"ל דנאמן לפי ש'אילו רצה היה שורפו או קורעו' כתבו אחרונים⁸ דאין כוונתו להמיגו שבגמרא שם 'דאי בעיא קלתיה' כי "אף דאיתותב לישנא בתרא לא איתותב אלא לדינא בהא דקאמר לא הימנה רב נחמן אבל טעמו וסברתו אמת דשם לא הוי מיגו כיוון דאיתחזק בבי דינא" אלא כוונתו ע"ד פירוש

(5) סנהדרין לא: - הובאה הסוגיא כולה לקמן בפנים.

(6) שם ד"ה וכיון; ב"ב ל. ד"ה לאו.

(7) הל' מלווה ולווה פט"ז ה"ח.

(8) דרישה סי' נה, ס"א, ש"ך סי' נ"ו סק"א. - לקמן בפנים הובאו חלקים מלשון הדרישה.

התוספות בפרק התקבל⁹ שנאמן שלישי "כיוון דמסרוהו בידה מתחלה הימנוה על כל מה שתאמר או תעשה בו וזהו כוונת אמרם בלישנא קמא דאי בעיא קלתיה כלומר מתחילה מסרוהו לידה למעבד בו כרצונה אפילו לקלתיה ונראה דכן הוא פירוש דברי הרמב"ם כמ"ש ריש פט"ז דמלוה בטעם נאמנותו דהשליש משום דאי בעי הוה שורפו או קרעו ר"ל מתחילה הימנוה בכל מה שתעשה בו ולא משום מיגו".

אמנם, הצ"צ כתב¹⁰ בנוגע לדברי הרמב"ם אלו דהוי מטעם מיגו, וז"ל:

הרמב"ם פט"ז מהלכות מלוה דין ח' שמפרש בהדיא דהתם הטעם דנאמן הוא משום מיגו. ואע"פ שהוציא השטר מתחילה בב"ד וכמ"ש שטר שהיה ביד שלישי והוציא מתחת ידו בב"ד ואמר פרוע הוא נאמן שאילו היה רוצה ה' שורפו או קורעו. הרי בהדיא דמחשיב לה מיגו אע"פ שראינוהו בידו קודם שאמר. ומטעם המיגו הוא דנאמן. . . מיהו בבעה"ת. . . פי' דברי הרמב"ם דלאו משום המיגו הוא נאמן ודבריו צע"ג שהרי בפ"י אומר הרמב"ם שאילו רצה היה שורפו הרי דנאמן משום מיגו וכ"כ המרדכי¹¹.

ומזה משמע דלא ס"ל להצ"צ מחידוש הנ"ל בשיטת הרמב"ם, דהא לפי"ז לא יועיל שום מיגו כנגד השטר, וכנ"ל בביאור שיטת רש"י בסנהדרין שם, וכאן כותב הצ"צ בשיטת הרמב"ם דשליש נאמן כנגד שטר מטעם מיגו.

ולאידך, אם נאמר דכח השטר יפה רק כנגד טענת הלווה 'פרעתי', ולא כנגד טענת השליש 'פרוע הוא', ורק גבי שלישי כתב הצ"צ דנאמן במיגו לטעון שפרע - הרי שוב צריך ביאור בדעת רש"י הנ"ל שכתב כן גם גבי שלישי.

(9) גיטין ס"ד. ד"ה שלישי נאמן.

(10) שו"ת אבן העזר (ב) סימן ש"ב אות ד.

(11) ומה דלישנא בתרא הקשתה על מיגו זה במקרה דאתחזק בבי דינא, דאז אינו מיגו - הנה יש לשים לב לשני הפירושים בהא ד'אתחזק בבי דינא':

רש"י פירש כנ"ל בפנים ד'יצא עליו הנפק', שהוא שטר מקום. ואילו בתוס' (שם ד"ה וכיוון) פי' הכוונה ד'ראינוהו כבר בב"ד' ולפיכך הוי מיגו למפרע דלא אמרינן.

הנה הצ"צ שם מבאר דלהרמב"ם אע"פ שראינוהו בב"ד לא הוי מיגו למפרע כיוון שדבריו הראשונים סובלים פירוש זה, וכשיטת הרא"ש ב"ב פ"ג סל"ז, עיין בארוכה באותיות ב' וד' בתשובה שם.

ובנוגע להסבר רש"י בגמרא שם, ראה לקמן בפנים דפליגי הלישנות בזה.

ולבד זאת דאם לא ס"ל להצ"צ כנ"ל בדעת הרמב"ם, ישנם ענינים רבים הדורשים ביאור נוסף (ענינים שנתבארו ע"פ חידוש הנ"ל דהאו"ש והגר"ח), הנה לא משמע כן מלשון הרמב"ם דריש פי"א¹²?

ג. ברם, נראה דאף להצ"צ מתבארת שיטת הרמב"ם כנ"ל, ובאופן דמתורצים דברי רש"י כדלעיל. ואדרבה, הדברים מוכרחים מגוף דברי הצ"צ שם.

לפי הצ"צ לכאן צריך ביאור, מה עומד מאחורי המחלוקת בין הלישנות בסנהדרין שם, דלישנא קמא ס"ל דאי בעיא קלתיה הוא מיגו טוב (כי מיגו למפרע אמרינן לשיטת הרמב"ם כשדבריו הראשונים סובלים פירוש זה, ראה לעיל בהערות) ואילו ללישנא בתרא לא הוי מיגו טוב כיוון דאיתחזק בבי דינא - שראוהו בית דין והוי מיגו למפרע,

- לשיטת התוספות (ולביאור האחרונים - גם לשיטת הרמב"ם) אין זו שאלה, שהרי דעתם דללישנא קמא נאמן שלישי גם בלא מיגו כלל (כנ"ל בדרישה, ובלשון הצ"צ: היינו דאע"ג דאיתותב רב נחמן זהו מפני שהשלישי נאמן אע"פ שאין לו עכשיו מיגו כלל), ולפי"ז שתי הלישנות חלוקות אי שלישי נאמן בלא מיגו או דצריך למיגו דווקא, ולפי שתיהן מיגו דאי בעיא קלתיה לא אמרינן כשהוחזק השטר בבית דין -

אך קשה ל(ביאור הצ"צ ב) שיטת הרמב"ם?

ועל כרחנו נאמר, דלהצ"צ למד הרמב"ם דלשתי הלישנות המיגו הוי מיגו טוב אע"פ דאתחזק בבית דין, וכל המחלוקת ביניהן היא אם כשהשטר הוא שטר מקיים גם השלישי אינו נאמן במיגו שיש לו (לישנא בתרא), או דרק הלווה אינו נאמן - אך שלישי נאמן במיגו (לישנא קמא)¹³.

[בסגנון אחר: להרמב"ם הביאור בדברי הגמ' הוא כרש"י, דטענת הלישנא בתרא (ומחלוקתה עם הלישנא קמא) הוא מצ"ז שהשטר מקיים והמיגו לא יועיל, ואילו טעם הנאמנות של השלישי (מצד המיגו) קרוב יותר לפירוש התוס' שם (ראה לעיל בהערות)].

12) אכן על הגר"ח ואו"ש עצמם אין שאלה מלשון הרמב"ם הלזו, דהם יפרשוהו כבדרישה ושאר נוס' (שהובאו לעיל בפנים), אך על הצ"צ קשה לכאורה.

13) ואולי יש להטעים סברות המחלוקת בין הלישנות להביאור שבפנים, דמחלוקת בגדר התקנת חכמים ונתינת הנאמנות מהלווה למלווה, אי תיקנו דאין הלווה נאמן לומר 'פרעתי', אך שלישי נאמן (לישנא קמא), או דתיקנו שהמלווה לעולם יהיה נאמן לומר 'לא פרעתי' (וע"ד לשון הרמב"ם פט"ו ה"ג), דאז לכאורה גם השלישי אינו נאמן לומר דפרוע הוא (לישנא בתרא).

וממילא שפיר יש לבאר דלרש"י והרמב"ם - דבשיטה אחת אלו - מחד, הביאור בגמרא (בלישנא בתרא) הוא דהואיל ויצא על השטר הנפק אין המיגו שלה מועיל לאפקועי מעשה בי"ד; ומאידך, ס"ל דשליש נאמן במיגו לאפקועי השטר כי אליבא דלישנא קמא רק הלווה אינו נאמן לומר פרעתי מלווה שבשטר, אך שלישי נאמן ונאמן¹⁴.



חסידות

חילוק בין תשובה מאהבה ושלא מאהבה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'תורה אור' ד"ה חייב אינש לבסומי בפוריא (צט, א): "ולכן נק' מרדכי איש יהודי, פי' שר ליהודים. . . כי הוא היה מקור הבטול, כמארז"ל מרדכי מן התורה מנין דכתיב מר דרור ומתרגמינן מירא דכיא. ומר זה לדעת הרמב"ם ושאר מפרשים הוא (רק הראב"ד והרמב"ן פי' בע"א) מושק הנזכר בגמ' פ' כיצד מברכין [ברכות מג, א], שהוא דם חיה ידוע שנקרש בחטוטרת שבצוארה ונעשה בושם הנק' מר. והיינו במדות הנפש בחי' אתכפיא ואתהפכא ממרירו למיתקו כי הדם הוא הנפש החיונית נפש המתאוה, וכשמהפך תאוותיו הבהמיות מתענוגי עוה"ז להיות כל חפצו ותענוגיו בה' זהו ענין שנעשה ממנו בושם. ועל דרך זה יש לפרש מחלוקת הפוסקים במור הנ"ל, שרבינו יונה מתירו אפילו באכילה, ויש אוסרים אותו באכילה דס"ל שלא נתהפך אלא ריחו אבל גופו אסור באכילה. והר"י ס"ל שחזר לגמרי להיות היתר. וכמ"ש בטור א"ח סימן רי"ו.

"ומחלוקתם ע"פ חסידות תלוי בענין הנזכר בגמ' ביומא (פו, ב) גבי תשובה אם זדונות נעשו כשגגות או כזכיות, כי שניהם ענין א' שהוא מה שהרע נהפך לטוב. שהרי חיה ידוע הנ"ל הוא ידעוני הנזכר בתורה בפרשת שופטים שהוא מקליפות הטמאות כמ"ש ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים. ולכן זה שיהיה הבושם הלז מותר אפילו באכילה הוא כמו שבתשובה מאהבה הזדונות נעשו כזכיות שהרע נהפך לגמרי להיות

14 ובאמת בלשון הגר"ח והאו"ש הוזכרה רק נאמנותו של הלווה לומר פרעתי (שאינו נאמן מצד התקנת חכמים) ולא גבי שלישי. וא"ש ע"פ הנ"ל.

טוב ממש. ועל זה אמרו במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. אבל בתשובה שלא מאהבה רבה הזדונות הם כשגגות אבל לא נתהפכו לגמרי להיות טוב, וזהו מ"ד שהמור הנ"ל אע"פ שריחו טוב מ"מ לא חזר להיות מותר באכילה כו", עכ"ל רבנו הזקן.

ויש להבין במ"ש "זה שיהיה הבושם הלז מותר אפילו באכילה הוא כמו שבתשובה מאהבה הזדונות נעשו זכויות שהרע נהפך לגמרי להיות טוב ממש. . אבל בתשובה שלא מאהבה רבה הזדונות הם כשגגות אבל לא נתהפכו לגמרי להיות טוב, וזהו מ"ד שהמור הנ"ל אע"פ שריחו טוב מ"מ לא חזר להיות מותר באכילה כו" - דלכאורה אם "הזדונות הם כשגגות" הרי זה לא מחמת שה'תשובה היא שלא מאהבה רבה", אלא כדאינתא ביומא שם: "אמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות שנאמר (הושע יד, ב) שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך, הא עון מזיד הוא, וקא קרי ליה מכשול [שמשמעו שגגה]. איני, והאמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו זכויות שנאמר (יחזקאל לג, יט) ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם (חיה) [הוא] יחיה [הרי שזדונותיו לא נחשבים כחטאים כלל אלא נהפכים לזכות ממש] ? לא קשיא, כאן מאהבה כאן מיראה". - הרי ש"הזדונות הם כשגגות" זהו רק מחמת "יראה", ואז אין זה כלל מה שהרע נהפך לטוב, ו"הזדונות שהם כשגגות" הוא לא מפני ש"התשובה היא שלא מאהבה רבה" כי 'תשובה מאהבה' (אפילו שאינו "רבה") אכן עדיין "נעשות לו זכויות".

עוד יש להבין, דאם הם כ'שגגות' איך ניתן לומר ע"ז ש"לא נתהפכו לגמרי להיות טוב" וש"זהו מ"ד שהמור הנ"ל אע"פ שריחו טוב מ"מ לא חזר להיות מותר באכילה כו", והרי 'שגגות' אינן אפילו בגדר של "ריחו טוב", כי הגדר של 'שוגג' הוא כדאינתא ב'תורת מנחם' ח"ד (ע' 100) - שיחת יום שמחת תורה תשי"ב "אודות הצורך בכפרה גם על עבירות בשוגג (ע' קרבן חטאת), משום שעבירה בשוגג מוכיחה שהתענוג שלו הוא בעינינים לא טובים, ובמדה מסויימת - עוד יותר מאשר במזיד, ועד"ז בספק איסור עוד יותר מאשר באיסור ודאי (שלכן, יש חומר באשם תלוי שצ"ל "בת שתים" לגבי חטאת שאינה אלא "בת דנקא"). - עי' בזה בארוכה בלקוטי שיחות ח"ג (ע' 942 ואילך) - א"כ איך יתכן לומר ששוגג "לא נתהפכו לגמרי להיות טוב" והוא רק בגדר של "ריחו טוב", והלא "שוגג מוכיחה שהתענוג שלו הוא בעינינים לא טובים, ובמדה מסויימת - עוד יותר מאשר במזיד ?

והנראה לבאר ע"פ מ"ש אאזמור"ר הי"ד ב'משנה שכיר' על מועדים ח"א (ע' 116): "שמעתי מגיסי הרב הגאון שלמה [פרידמאן] בשם זקנינו הגאון הקדוש ר' מנחם כ"ץ פרוסטיץ אבדק"ץ צעהלים בפיוט בסליחות לעשי"ת 'שחר קמתי להודות לך אלקי תהלתי וארנן לך בקר ואודיעך חטאתי תנתן לי בזה שכר לפעולתי' עכ"ל הפיוט. והוא

פלא במה שאומרים וארנן לך בקר ואודיעך חטאתי, בשעה שמודיעים החטאת איך שייך רינן, הלא באותה שעה צריך להיות בכיות וחרטות בלב נשבר מה מקום כאן לרינה? ועוד יותר קשה במה שאומר תנתן לי בזה שכר לפעולתי, איזה שכר פעולה הוא מבקש?

"ואמר מוח"ז ז"ל, דהנה המנהג בכל העולם לרנן בשעה שאומרים אשמנו בימים הנוראים, ואומרים בניגון מתוק כזה עד שאם היו אומרים אותו ביום פשוט מימי השנה ג"כ היה מעורר שמחה. והאגדה מספרת שפעם אחת הי' חזן אחד מרנן ה'אשמנו' ועל חטאים' בביהכ"נ בשעת התפלה, וכשפסק ענה עם הארץ אחד מה מאד היזק גדול הוא שאין 'ועל חטאים' יותר, והיה מתאונן על מה שלא נמצא יותר 'ועל חטאים', כי ערב לו כל כך הניגון של 'ועל חטאים' עד שחסרו לו עוד. ולכאורה קשה מה מקום של ניגון בעת הוידוי, אדרבא הי' לן לומר זאת בלב שבור ובבכיות?

"אך ידוע דיש שני מיני תשובות, תשובה מיראה ותשובה מאהבה [יומא פו, ב], תשובה מיראה לא מכפר כולה רק עושהו כשוגג ועדיין צריך להגן מיסורין, אבל תשובה מאהבה מהפך העבירות לזכיות ונעשו למצות ומכל עבירה נעשה מצוה, וכיון דנעשו מצות כאילו עשה מצוה בפועל [ואז] שפיר מגיע לו שכר בעד כל זאת. ועל כן אנו אומרים נוסח ד'אשמנו' בניגון וברינן, כדי לגלות שאנו עושין תשובה מאהבה, ומכל העבירות נעשו זכיות ומצות, על כן שפיר יש לרנן על זאת שהגענו למדרגה זאת לעשות תשובה מאהבה, ובפעם אחת באנו לידי זכיות הרבה ומגיע לנו שכר הרבה.

"וזה הפירוש בפיט הנ"ל 'וארנן לך בקר ואודיעך חטאתי', היינו שאנו מתוודים ברינן לפניך, שזה מורה שאנו עושים תשובה מאהבה, וא"כ ממילא דאנו עושין תשובה מאהבה ונעשה הכל מצות, א"כ תנתן לי בזה שכר לפעולתי עכ"ד ודפח"ח.

"ואני מוסיף על דבריו עפי"ד רבינו בעל 'ישמח משה' בספרו פרשת נצבים [ד"ה עוד יתבאר] שהעלה דבעת שעושין תשובה ברבים נחשב התשובה אף בעושין רק מיראה לתשובה מאהבה, דתשובת רבים הוי תמיד מאהבה עיי"ש. א"כ בכל אופן הוי תשובה מאהבה, א"כ שפיר נהגו לרנן בתפלה הנוסח ד'אשמנו' כיון דברבים הוא חשוב מאהבה. והשי"ת ישים חלקי בין העושים תשובה מאהבה אכ"ר", עכ"ל אא"ז. (וע"ש גם בע' 236).

ומעתה י"ל דלפי דברי ה'ישמח משה' שהעלה "דבעת שעושין תשובה ברבים נחשב התשובה אף בעושין רק מיראה לתשובה מאהבה", נמצא שיש בזה ג' דרגות:

(א) תשובה מיראה של יחיד, שאז 'זדונות נעשות לו (רק) כשגגות', ואזי השגגות באמת 'לא נתהפכו כלל להיות טוב' ואינו אפילו בגדר של 'ריחו טוב', שהרי "שוגג

מוכיחה שהתענוג שלו הוא בענינים לא טובים, ובמדה מסויימת - עוד יותר מאשר במזיד".

(ב) תשובה מיראה של רבים וציבור, שאז התשובה אף בעושיין רק מיראה נחשב לתשובה מאהבה, ואזי ה"תשובה שלא מאהבה רבה הזדונות הם כשגגות אבל לא נתהפכו לגמרי להיות טוב, וזהו מ"ד שהמור הנ"ל אע"פ שריחו טוב מ"מ לא חזר להיות מותר באכילה כו".

(ג) תשובה מאהבה, שאז "הבושם הלז מותר אפילו באכילה הוא כמו שבתשובה מאהבה הזדונות נעשו כזכיות שהרע נהפך לגמרי להיות טוב ממש. ועל זה אמרו במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד".

ולפ"ז א"ש מ"ש ב'תורה אור' ש"בתשובה שלא מאהבה רבה הזדונות הם כשגגות אבל לא נתהפכו לגמרי להיות טוב, וזהו מ"ד שהמור הנ"ל אע"פ שריחו טוב מ"מ לא חזר להיות מותר באכילה כו" - כיון דמיירי אודות תשובה מיראה של רבים וציבור, שאז - כמ"ש ה'ישמח משה' - התשובה אף בעושיין רק מיראה נחשב לתשובה מאהבה.

ונראה לבאר את חידושו של ה'ישמח משה' "דבעת שעושיין תשובה ברבים נחשב התשובה אף בעושיין רק מיראה לתשובה מאהבה" ע"פ מ"ש אאזמו"ר בעל 'שלמי דוד' זצ"ל במאמרו "מעלות השלום והאחדות" שנדפס עתה לראשונה ב'משנה שכיר' על פרקי אבות בתחילתו (ע' כז ואילך) וז"ל:

"וזמנין במאי דפתח מפרש לה ברישא, והוא הראש אשר שרש פורה ראש ולענה ושכיח בין בני אדם ובין המדברים והוא המתנגד של שלום הגורם רעה לו ולנפשו בין למילי דעלמא בין למילי דשמיא וכמו שמצינו שאחז"ל (תענית ז, א) חרב אל הבדים נואלו, ר"ל, והם אמרו הזהרו בחבורה שמחדדין בהלכה זה את זה, ואולי נרמזו דברינו באלה הדברים, תלמידי חכמים מרבין הוא סימן שלום בעולם, כי בלא זאת כל אחד יושב בחדרו, וזה בונה לכאן וזה בונה לכאן ואין אחד מלמד לחבירו, ממילא הלומד שלא על מנת ללמד, אין מספיקין בידו אפילו ללמוד. לא כן אם החברותא חברא קדישא, כל אחד אוהב את חבירו ומלמדו ומדריכו והרבה למדתי ויותר מחברי, ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה (ירושלמי נדרים ל, ב). וזה אצלי כוונת הכתוב תורה צוה לנו משה מורה, פי' אז יכול להיות מורשה לעולמי עד קהלת יעקב - אם יעקב יהי' קהל אחת ועדה אחת ואגודה אחת, ועוד בה טובה מכופלת, כי אם יהי' כל אחד רק לעצמו ולא לחבירו יסתלק הערבות ואדם אחד אין בארץ שיעשה טוב ולא יחטא אם לא שחבירו ג"כ מגין עליו.

"וכמו שאמר המדרש ולקחתם לכם ביום הראשון, מבואר שם ד' כתות של ישראל - לאבדן אי אפשר אלא יעשו כולם אגודה אחת ואלו מכפרין על אלו, הה"ד הבונה בשמים מעלותיו - אימתי - ואגדתו על ארץ יסדה, לפיכך משה רע"ה מזהיר ולקחתם לכם, נראה לבאר כי כל אחד מכפר על חבירו וממילא כולם טהורים וזכים וכולם יחד יקיימו התורה, אבל השכר יהי' על כל אחד ואחד כאילו הוא הכל עשה כי אין הקב"ה בא בטרוני' עם בריותיו, רק מה שביכולתו מוטל עליו לעשות, והיינו דדרשינן בגמ' 'ולקחתם' שתהא לקיחה תמה, וגם דרשינן שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, כי כל אחד מישראל מחויב במצות אתרוג ולולב, ולפי הנראה הא בהא תליא, 'ולקחתם' אם יהא לקיחה תמה ממילא יהי' לכל אחד ואחד, כנ"ל. ובזה מעציר רוחות רעים וטללים רעים, וזה כוונת המדרש שמבאר ד' מינים בישראל, ואם יהי' כולם באגודה מכפרין אלו על אלו, ולפיכך משה מזהיר ולקחתם לכם, כי יהי' השכר כפול ומכופל. וזה כוונת הפסוק פי לקח טוב נתתי לָכֶם, בכלל, ועל ידי זה 'תורתִי אֶל תַּעֲזֹבו'.

"ובזה אמרתי לפרש מדרש נאה 'וַיִּקְחוּ לִי תְרוּמָה' בשעה שאמר הקב"ה למשה על עסקי המשכן, אמר: רבש"ע, יכולין הם ישראל לעשותו, אמר לו הקב"ה אפי' אחד מישראל יכול לעשותו שנאמר מאת כל איש אשר ידבנו לבו. וזה צריך ביאור ההמשך והשאלה והתשובה. אמנם כאשר דברנו, הוקשה למשה כי סבר כל אחד מישראל מחויב לעשות הכל וזה גזירה שאין רוב ציבור יכולין לעמוד בה, אבל באמת טעות גמור הי' כי רק כל ישראל מחויבין הם לעשות, והשכר יהי' כאילו כל אחד עשה כל המשכן כיון שהוא עושה כל מה שבידו לעשות ולא לאורינו הוא צריך, רק אמרתי ונעשה רצוני, וזה שאמר וַיִּקְחוּ לִי תְרוּמָה, רבים, כולם יחד, דהיינו בשעה שאמר לו הקב"ה על עסקי המשכן אמר 'יכולין הם ישראל לעשותו'? דהיינו שתהא לכל אחד ואחד, אמר לו הקב"ה אפי' אחד מישראל יכול לעשותו, כי יהי' 'מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְבְּנוּ לְבוֹ תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי', כי השכר יהי' כאילו כל אחד הכל עושה, ובזה יותרו כל הספיקות ודקדוקים שבפסוק ודו"ק.

. . המורם מהם בברנו ומצאנו גודל מעלות תורה הקדושה ומעלת האחדות והריעות בין למילי דעלמא בין למילי דשמיא, והיא שלשלת נעוצה בתחלתה עם סופה וזה קשורה בזה, והא בהא תליא, אם אין שלום אין כלום ואם אין תורה ממילא אין שלום, ועל זה אמר שלמה המלך ע"ה אחד אם יפול ואין שני להקימו כי אם בשנים יקום הדבר "עכ"ל אא"ז ז"ל, ע"ש עוד באריכות גדולה. ועי' עוד ב'שלמי דוד' (ע' פא, פה ואילך).

ולפ"ז יבואר מ"ש ה'ישמח משה' "דבעת שעושין תשובה בריבים נחשב התשובה אף בעושין רק מיראה לתשובה מאהבה", כי ברגע שעושים מצות התשובה בציבור

אזי קיים האחדות והשלום ואז מתקיים המצוה בשלימותו מפאת הציבור והערבות וכו' כנ"ל.



ע"י קיום תומ"צ נעשית המתקת הגבורות בחסדים

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בתניא פ"מ (נה, א) בהגהה: "ושם מאיר ומתגלה ג"כ היחוד העליון הנעשה בכל מצוה ות"ת שהוא יחוד מדותיו ית' שנכללות זו בזו ונמתקות הגבורות בחסדים ע"י עת רצון העליון א"ס ב"ה המאיר ומתגלה בבחי' גילוי רב ועצום באתערותא דלתתא היא עשיית המצוה או עסק התורה שבהן מלובש רצון העליון א"ס ב"ה".

והנה בספר מאמרי אדמו"ר הזקן ענינים ח"א ע' קיג נדפס מאמר אדמו"ר הזקן המתחיל "להבין ההגהה בלק"א עת רצון העליון ב"ה כו' התמתקות גבו' בחסדים דעתיק". ובהמשך המאמר (ע' קיח) מבאר דענין גבורות דעתיק הו"ע הצמצום וההסתלקות למקורו וענין החסדים דעתיק הוא ההמשכה וכו'.

ובעמוד קיט שם נדפס נוסח אחר ושם נעתק לשון ההגהה כמו שהיא לפנינו "ושם מאיר..עשיית המצוה כו' ע"ש", ואח"כ מוסיף המתקות הגבורות בחסדים דעתיק כו'.

[בהערות המו"ל שם כתוב שהנוסח הראשון הוא הנחת אדמו"ר האמצעי בכתי"ק, והנוסח השני הוא כנראה כפי שנערך ע"י ר' לייב ממאהליב, שעשה כיו"ב גם בספר אתהלך ליאזנא. ויש לעיין בזה עוד, דבכלל המאמרים שבאתהלך ליאזנא יש בהם ריבוי שיבושים, וצ"ע מה היה טיבה של עריכה זו, וראה בספר עבודת הקודש לרשדב"ל שי' לוין ע' לז שכתב לכ"ק אדמו"ר שהביכל שממנו נדפס הספר הוא מלא שיבושים, ולכאורה גם במאמר דנן שאינו מאותו הביכל יש גם שיבושים רבים כנראה למעיין, וע"כ צ"ע מה היה ערך העריכה של ר' לייב הנ"ל].

ולכאורה צ"ע היכן כתוב בתניא כאן בהגהה שהמתקת הגבורות היא ע"י חסדים דעתיק, ועד כדי כך שבמאמר מבאר שגם הגבורות שמדבר אודותם הם גבורות דעתיק, דלכאורה לא נזכר כדבר הזה בהגהה כלל.

והנה בד"ה שמיני עצרת וד"ה ויכולו בהמשך תרס"ו (ע' נב ואילך בהוצאה החדשה) נעתק מאמר זה עם תוסת ביאור והגהות ופירושים (כפי שצויין שם) [ויש להעיר שההעתק הוא דוקא מהנוסח הראשון הנ"ל], ושם (עמוד סד) מציין להגהה אחרת

בתניא, בפמ"א, וכותב "ובהגהה שם, שז"ע המתקת הגבורות בחסדים דע"י, שז"ע תליסר חיוורתי דא"א, שהן בחי' חסדים דע"י כו".

והכוונה למ"ש בפמ"א בהגהה (על ענין יחוד קוב"ה ושכינתיה שעל ידי קיום המצוות): "וגם על ידי זה יתמתקו גם כן הגבורות בחסדים ממילא בהתכללות המדות ויחודם על ידי גילוי רצון העליון ב"ה המתגלה למעלה באתערותא דלתתא הוא גילוי למטה בעסק התורה והמצוה שהן רצונו ית' וכמ"ש באדרא רבא ובמשנת חסידים מסכת א"א פ"ד שתרי"ג מצות התורה נמשכות מחיוורתא דא"א שהוא רצון העליון מקור החסדים". עכ"ל.

ולפי זה צע"ק לאיזו הגהה היתה הכוונה במאמר אדמו"ר הזקן (במאמרי אדה"ז ענינים הנ"ל (ע' קיג) אכן צויין בשוה"ג גם להגהה השניה), ואפשר שהעורך של המאמר בנוסח הב' שהעתיק ההגהה שבפ"מ לא כיוון אל ההגהה הנכונה.

[יש להעיר גם שבתניא מהדורא קמא הרי ההגהה בפרק מ' היא חלק מהפנים ואינה בהגהה].

ועדיין צ"ב לשון המאמר כפי שהעתיקו בהמשך תרס"ו שם, דמשמע שבהגהה עצמה היה כתוב שמדובר על "חסדים דעתיק".

[ובדוחק גדול אולי ניתן לומר שהר"ת ד"ב חסדים ע"י" שבהגהה בפ"מ משמעו חסדים דעתיק יומין ולא "על ידי". אבל זה אינו מיישב מ"ש בהמשך תרס"ו, דהא שם קאי על ההגהה בפמ"א].

ולסיכום: א) צ"ע מהו המקור לציטוט שבהגהה מדובר על חסדים דע"י. ב) צ"ע על איזו הגהה קאי מאמר אדה"ז.

[גם יש לעיין האם אין מאמר אדמו"ר הזקן ביאור על נוסח קדום של התניא?]

ולא באתי אלא להעיר.



המשכת החיות מהנפש בגוף

הנ"ל

בד"ה ויכולו תרס"ו קרוב לתחילתו (ע' נח בהוצאה החדשה): וכמשל נשימת רוח החיים שבאדם, שבכל רגע נמשך החיות מן מקור נפשו, ומיד כרגע חוזר החיות לצאת

ולהסתלק מן הגוף להתעלות ולהתכלל במקורו שנמשך ממנו, וחוזר ונמשך חיות אחר כו'. עכ"ל.

ומקור הביטוי (כמצויין בהערות בהוצאה הנ"ל) בד"ה להבין ההגהה שבספר מאמרי אדה"ז ענינים, והוא שם עמוד קטו.

ולכאורה יש לעיין בהבנת הדברים, דזה שהאדם נושם אויר כל רגע לכאורה אינו קשור לפום ריהטא לזה שמקבל חיות מהנפש כל רגע. ומשמע דמפרש לשון חז"ל "כל הנשמה, על כל נשימה ונשימה", שזה שהאדם נושם אויר כל רגע יש בזה המשכה חדשה מהנפש להחיותו. ויש לעיין בהבנת הדברים.



הלכה ומנהג

ביאור לשון אדמו"ר הזקן בסידורו בענין ברכות המגילה

הרב אברהם אלאשויילי

עורך שו"ע"ר המבואר ועוד

בסדר קריאת המגילה בסידורו כותב רבנו הזקן: "חייב אדם לקרוא את המגילה ולשנותה ביום .. ומברכין לפניו שלוש ברכות הללו".

ויש לעיין במה שכתב "ומברכין לפניו" (לשון רבים שמשמעו כל אדם מברך), ולא "ומברך לפניו" (דהיינו הש"צ מברך ומוציא את הצבור י"ח).

ובפשטות יש לומר, שהלכה זו נכתבה לאו דוקא למי שקורא בצבור, אלא גם ליחיד, וכמו שפתח בלשון יחיד: "חייב אדם לקרוא את המגילה". וכן מוכח מהמשך לשון רבנו (אחרי הברכות): "כשקורין המגילה בצבור מברכין לאחריה ברכה זו", משמע שלפני כן מדבר גם ביחיד, ולכן נקט בלשון רבים "ומברכין", שהכוונה לכל אחד ואחד מהקוראים.

אך אפשר לומר, שכוונת אדה"ז בזה שגם כשקוראים בצבור, כל אחד מהצבור יכול לברך את הברכות הללו (בלחש) ביחד עם השליח צבור, וזהו מה שכתב "ומברכין לפניו", היינו כל אחד מהצבור. וזה מתאים למובא בשו"ע"ר סי' תריט ס"ח (גבי ברכת "שהחיינו" בליל יוה"כ): "ומן הדין היה נכון שכל הקהל יצאו ידי חובתן בברכת השליח

ציבור, ולא יברך כל אחד ואחד בפני עצמו, לפי שברוב עם הדרת מלך.. אלא שעכשיו על הרוב אין השליח ציבור מכוין כלל להוציא אחרים, לכן יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש".

[אלא ששם מסיים: "ויוזהר לסיים קודם שיסיים השליח ציבור, כדי שיוכל לענות אמן אחר ברכת השליח ציבור". אבל צ"ע אם זה נכון גם לגבי קריאת המגילה, שכן עניית אמן לאחריה הוי הפסק בין הברכה לקריאה, כמבואר בשו"ע ר סי' נט ס"ד: "שאסור להפסיק [בעניית אמן] בין כל דבר מצוה או דבר הנאה שמברכין עליו להברכה שלפניו". ולפי זה לכאורה עדיף שהציבור יסיים את הברכות יחד עם הש"צ, וכך לא יצטרך לענות אמן²¹. ועצ"ע].

ואם נפרש כאופן השני, ניתן לכאורה להבין דיוק לשון אדה"ז שם בהמשך "כשקורין המגילה בצבור מברכין לאחריה ברכה זו, אבל לא ביחיד", וצ"ע מהו שכותב (שוב: א) "ומברכין" לשון רבים, הרי כאן מדובר בצבור וממילא השליח צבור מברך. (ב) מה מוסיף במה שכתב "אבל לא ביחיד", הרי באמרו "כשקורין המגילה בצבור מברכין ברכה זו", מובן שזה נתקן רק בצבור ולא ביחיד.

והנה לגבי השאלה הב' בפשטות כוונתו לשלול בזה את דעת הפוסקים שגם ביחיד ניתן לברך ברכה זו (ראה אליה רבה סי' תרצב סק"ח), ולכן הוצרך רבנו לכתוב במפורש שאין לברך ביחיד. שכיין שברכה זו היא רק מצד מנהג, כמובא בשו"ע סי' תרצב ס"א, המנהג הוא לברך רק בצבור ולא ביחיד (וכפסק הרמ"א שם).

אך עדיין יש להבין מהו שכתב "מברכין" לשון רבים, ועל פי המבואר לעיל ש"מברכין" הכוונה גם לכל אחד מהצבור שיוכל לברך עם השליח צבור, מובן מהו שמדגיש "אבל לא ביחיד", כיון שתחילה כתב רבנו "כשקורין המגילה בצבור מברכין לאחריה ברכה זו", "מברכין" לשון רבים, היינו שגם כל אחד מהצבור יכול לברך עם השליח צבור. וכיון שכך היה ניתן לטעות ולומר שניתן לברך ברכה זו גם "ביחיד" ממש, לכן בא והזהיר "אבל לא ביחיד", שביחיד ממש אין לברך ברכה זו, שכן היחיד יכול לברך ברכה זו רק עם השליח צבור בצבור, ולא כשהוא לבד.

21 ולהעיר שבסדר הלל לא כתב אדה"ז אם גם הצבור מברך, אך מזה שכתב "ובימים שאין גומרים את ההלל יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך בתחילה ובסוף, והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו", מובן שבימים שגומרים את ההלל הקהל יכול לברך גם כן, אך לא כתב איך יברך. ובפועל מנהג חב"ד הוא לברך אחרי השליח צבור (כמו בספירת העומר) ולא ביחד עם השליח צבור. ובפשטות זהו משום עניית אמן שלאחריה, שאם יסיימו הברכה לפני השליח צבור, לא יוכלו לענות אמן אחרי הש"ץ מפני ההפסק בין הברכה לקריאה. אך במגילה לא ניתן לברך אחרי השליח צבור כמו בהלל, כיון שהשליח צבור קורא את המגילה, ואין להפסיק בין הברכה שלו לקריאה בברכת הצבור.

וכאן המקום לבאר ענין נוסף בדין ברכת המגילה, והוא, מהו נוסח הברכה למי שקורא המגילה לנשים (אחרי שכבר יצא י"ח) לדעת רבנו בסידור? דהמ"א ס' תרצב סק"ה כתב שמברך "לשמוע מגילה" משום שאין הנשים חייבות בקריאה אלא בשמיעה, ועד"ז כתב הרמ"א בסי' תרפט ס"ב שהאשה תברך "לשמוע מגילה". אך דעות הרבה פוסקים ובראשם פריש חדש ס' תרפט סק"ב (ועוד פוסקים, נסמנו בפסקי תשובות ס' תרפט הערה 22) שגם נשים מברכות "על מקרא מגילה".

והנה יש שרוצים לומר שכיון שאדה"ז לא הביא כלל בסידורו נוסח "לשמוע מגילה", אלא רק "על מקרא מגילה", משמע שסובר שגם נשים מברכות "על מקרא מגילה". ועפ"ז מורים למעשה גם לנשים לברך כן.

אך לענ"ד אין לדייק כן מסידור אדה"ז, דהנה המעיין בסידור רבנו הזקן ובפוסקים הנמצאים בו יראה שרבנו הזקן לא ייעד כלל את הסידור עבור הנשים²², שכן אין שום הוראה בסידור עבור הנשים, ואפילו במקומות הנצרכים לכך, כדלקמן.

לכל לראש בברכת "שלא עשני אשה", אין אדה"ז כותב שאין לנשים לברך ברכה זו, אלא ברכת "שעשני כרצוני", וכמו שכתב בשלחנו ס' מו סוס"ד: "והנשים נוהגות לברך שעשני כרצוני", ורבנו לא מביאו כלל בסידורו²³.

כמו כן אינו כותב בנוסח ברכת המזון שבסידור שנשים יכולות לומר: "על בריתך שחתמת בבשרינו ועל תורתך שלמדתנו", ע"ד שכתב בשולחנו ס' קפז ס"ז.

כמו כן בפסקי הלכות שבסידור משמיט רבנו הלכות הנוגעות לנשים, ואביא שתי דוגמאות לכך: א) גבי הנהגת בית הכסא מעתיק רבנו את מה שכתב בשלחנו במהדו"ת ס' ג ס"א "צריך להיות צנוע בבית הכסא .. ולכן לא יגלה עצמו עד שישב, ולא יגלה כי אם טפח לאחריו ומלפניו טפחיים", והנה בשולחנו מוסיף רבנו: "ובאשה מלפניה ולא כלום ומלאחריה טפח", וכאן בסידורו השמיט קטע זה. ב) בהמשך שם כותב רבנו בשולחנו ס"ה: "ומותר להטיל מים בפני הרבים מפני חשש סכנה, ומ"מ יש לו להסתלק לצדדין, ואפילו אשה מבנה הקטן", ואילו בסידורו מעתיק רק את הקטע

22 כשם שסידור רבנו לא נועד עבור בני ארץ ישראל, ולכן אין בו שום הוראה לבני ארץ ישראל, אלא עבור תושבי חו"ל בכלל ורוסיה וסביבותיה בפרט, וכמובא כמה פעמים בסידורו הלשון "במדינות אלו". ולפיכך לא ניתן ללמוד משם דברים הנוגעים לבני ארץ ישראל. ויש להאריך בזה, ואכ"מ.
23 אגב אורחא, שמעתי על מנהג שטות ובורות של כמה נשים, שמברכות כל הברכות שכתובות בסידור, כולל "שלא עשני אשה"! (שהרי רבנו לא כתב שאשה לא תברך זאת). וצריך להודיען שהמברכת כן היא מברכת לבטלה, ודוברת שקר לפני המקום.

הראשון: "מותר להטיל מים בפני הרבים מפני חשש סכנה, ומ"מ יש לו להסתלק לצדדין", ומשמית את הסיום "ואפילו אשה מבנה הקטן". והלא דבר הוא!

ומכל האמור לעיל (ועוד) עולה המסקנה שרבנו לא חיבר את סידורו עבור הנשים (מן הטעם השמור עמו, או מן הטעם הפשוט שרוב הנשים לא ידעו אז לקרוא, וגם אלו שידעו לקרוא כנראה לא הבינו לשון הקודש, ומשום כך היו להן דפי תפלה או סידורים בתירגום לאידיש].

ואם הדברים כנים, לא ניתן לדייק מסידור רבנו שום דבר בנוגע להנהגת הנשים, כולל נוסח ברכת המגילה, כי כאמור רבנו בסידורו לא מתייחס כלל להלכות הנוגעות לאשה.



ברכת ברוך שפטרני כשאינ אבא*

הרב שמואל ביסטריצקי

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בסביון, אה"ק #
ובעמח"ס 'המבצעים כהלכתם', וסדרת 'יהדותון'

לאחרונה התקיימה בר-מצווה של ילד יתום מאב, והתעוררה שאלה מי יברך את ברכת "ברוך שפטרני" האם יש עניין לברך והאם הסבא יכול לברך?

המקור לברכת "ברוך שפטרני" מובא בדברי המדרש והלכה זו נפסקה בדברי הרמ"א ומסיים הרמ"א: "וטוב לברך בלא שם ומלכות" [ועי' בביאור הגר"א נוסחאות בברכה זו]. ודבר זה צריך עיון, מדוע אמנם לא מברכים ברכה זו בשם ומלכות. ובדברי חמודות על הרא"ש במסכת ברכות ביאר שהטעם לכך הוא מכיון שלא נזכרה ברכה זו בגמרא, ואין לברך ברכה בשם ומלכות אלא אם כן הוזכרה הברכה בגמרא, כמו שכתב הרא"ש בפ"ק דקדושין (סימן מא).

בביאור לשון הברכה "שפטרני מעונשו של זה" כתב המג"א (סי' רכה ס"ק ה) שני ביאורים בנוסח הברכה:

הביאור הראשון - שהכוונה היא שעד עכשיו האב נענש כאשר הבן חטא בגלל שלא חניך את הבן להתנהג כראוי, אבל מיום שנעשה בן י"ג שנים "מחוייב הוא

(* לזכות בני החייל בצבאות ה' לוי שיח' לרגל הולדתו בכ"ו אדר א' ה'תשע"ו, לאריכות ימים ושנים טובות.

להתחזק בעצמו למצוות השי"ת" (לשון המשנה ברורה, שם ס"ק ז), ושוב לא יענש האב אם הבן יחטא, ועל כך מברך האב "שפטרני מעונשו של זה". ובמשנה ברורה הוסיף: "ודע דאע"פ ששוב אין עליו ענין חינוך, מ"מ יש על האב מצות הוכחה כשרואה שאינו מתנהג כשורה, וכשאינו מוחה בידו נענש עליו, דלא גרע משאר ישראל". #

והביאור השני שהביא המג"א בשם הלבוש הוא, שכוונת הברכה "שפטרני מעונשו של זה", שעד עתה הבן נענש בעוון האב [ומקור הדברים בילקוט שמעוני (רות רמז תרו) "עד י"ג שנה הבן לוקה בעוון האב"]. #

הנפק"מ יהיה לדוגמא: כאשר האב נפטר והסב חי, האם כאשר הגיע הבן לגיל י"ג צריך אבי האב לברך ברכה זו: לפירוש הראשון שהטעם הוא מדין חינוך, צודק ה"שערי חיים" שאם נפטר האב, ואבי האב חייב בחינוך ובלימוד תורה עם נכדו, יברך אבי האב "ברוך שפטרני". אולם לפי הביאור השני של הלבוש שטעם הברכה הוא שעד עתה הבן נענש בעוון האב, ברור שאין טעם זה שייך באבי אבי הבן [הסבא], ואין הוא מברך. #

ועוד ראיתי בספר 'בירורי חיים', חלק ג' עת תרטו: "...ונסתפקתי אם הנער הוא יתום בלתי אב, אם ראוי ונכון שאבי אביו יברך ברכה הנ"ל, כי הלא קיימא לן בשו"ע יו"ד סימן רמ"ה ס"ג, שחייב ללמד תורה לבן בנו כו', וממילא אם לא למדו כראוי הוא נענש ושיפר שייך לומר ברוך שפטרני, וכמ"ש בשו"ת רעק"א ביתום שמכניסין אותו בבריתו של אברהם אבינו, שאם אבי אביו הוא המוהל יברך הוא הברכה של להכניסו כי הוא יותר ראוי מהסנדק, אם כן אפשר לומר שגם כאן יש שייכות לאבי אביו לברך ברכת שפטרני וצ"ע. וע"ז השיב הגאון מברעז'אן בזה "כפי מנהגנו שאומרים ברכת ברוך שפטרני בלא שם ומלכות נכון לומר (שיאמר) זקיני, עכ"ל". #

ממילא, למסקנה לדעת כולם וכמה סיבות טוב שהסבא יברך ברכה זו.



ברכות הנהנין בלי שם ומלכות

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בשיבת קרית גת, אה"ק

בביאורו של הר"א אלאשווילי שי' ל"סדר ברכת הנהנין" – בסופו (פרק יג הערה קלט), מעיר על דבר פלא לכאורה, והוא שב"סדר ברכת הנהנין" מציע אדה"ז כמה וכמה פעמים לברך ברכה בלי שם ומלכות – כשיש ספק האם צריך לברך ברכה זו אם לאו, אמנם אף פעם לא מצינו שיציע עצה זו בברכות הנהנין – שמברכים על אכילה ושת' וריח – אלא רק בברכות אחרות כמו ברכות השבח וההודיה וכו'.

ואולי יש לומר מהביאורים בזה, דהנה ברכות הנהנין ענין הוא לא סתם להודות ולשבח להקב"ה על חסדיו ונפלאותיו, אלא שהן ה"מתירות" לאדם את ההנאה מעניני עוה"ז, וכדברי חז"ל הידועים (ברכות לה) אשר לולי הברכה האדם הנהנה הוא כמועל בקדשי שמים כי "לה' הארץ ומלואה".

והנה, ב"הדרן על מסכתות בני"ך" סי"א (נדפס בהתוועדויות תנש"א ח"ג ע' 437), מבואר בזה בעומק הענין, שאין הפשט שהברכה מפקיעה את הקדושה ד"קדשי שמים", אלא "שבאמירת הברכה מודגשת ההכרה שהקב"ה הוא בעה"ב על העולם כולו ועל האדם ("אלקינו מלך העולם"), שזהו"ע קבלת עול מלכות שמים, היינו, שהאדם האומר הברכה הוא עבדו של הקב"ה, ולכן מותר לו לאכול (להנות מ) "קדשי שמים", שהרי "המורם נאכל לכהנים .. ולעבדיהם". עכ"ל השיחה שם.

ועפ"י ביאור זה מובן לכאורה, שאין תועלת (כ"כ) באמירת אחת מברכות הנהנין בלי שם ומלכות – כי כל הפעולה דברכת הנהנין היא בזה שהיהודי מקבל על עצמו עול מלכות שמים וממילא הוא כ"עבד" המותר באכילת נכסי אדונו, וזה מתבטא דוקא בהתיבות "אלקינו מלך העולם" – שמכיר בכך שהקב"ה הוא אדונו ואדון העולם כולו, וממילא אם בא לברך בלי תיבות אלו הרי לא הועיל (לענין זה). וק"ל.



הלואות במטבעות שונים

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

הקדמה: אסרו חז"ל ללוות פירות וכל דבר השוה כסף ע"מ להחזירם כמות שהלוהו¹, משום שמא יתייקר מה שהלוהו ונמצא מחזיר לו יותר ממה שהלוהו. אבל בהלואות מטבע לא גזרו חז"ל משום² שאין בה יוקר וזול. לפיכך מותר ללוות דינר כסף לפרוע דינר כסף או אפילו סלעים לפרוע דינרים או להיפך שכל המטבעות של כסף שם מטבע עליהם.³

ואפי' בהלואות פירות, אם יש לו ללוה מין זה בשעת ההלואה, ואפילו אין לו אלא חטה אחת או טפת יין אחת, מותר ללוות כמה מדות לפי שעל כל חטה שמלוין לו רואין

(1) היא גזירת סאה בסאה (שו"ע יו"ד רס"י קסב. שו"ע"ר הלכות רבית ועיסקא סעיף ל).

(2) ראה שו"ע"ר שם סעיף לג.

(3) שו"ע"ר שם סעיף לג.

כאלו חטה זו נכנסת תחתיה להיות ברשות המלוה וכשנתייקרה אחר כך ברשותו נתייקרה שהקילו בזה הואיל ואין בזה רבית של תורה.⁴

וכן אם יש שער קצוב בשוק לחטין, שהן מצויות לקנותן הרי זה כאלו יש לו, ומותר ללוות בשעת הזול ולפרען בשעת היוקר.

אבל ללוות מין זה לפרוע לו לאחר איזה זמן מין אחר כגון סאה חטים בסאה דוחן אף על פי ששניהם בשער אחד עכשיו, אסור בכל ענין.

כל החפצים שבעולם נקרא פירות לענין זה שבכולם יש בהם יוקר וזול חוץ ממתבע של כסף היוצא בהוצאה בעיר זו.⁵

בזמן הגמרא והפוסקים ערך המטבעות היה בעיקר מחמת ערכה העצמי של המתכת שבהן כגון זהב וכסף, ובתקופות האחרונות החלו להשתמש בתחליפים למטבעות שאין שום יחס לערכן הנקוב. וא"כ בזמנינו אין נפ"מ במין המתכת של המטבע אלא באם יוצא בהוצאה להדיא⁶ במקום זה.

לפי זה, כשרוצים ללוות⁷ כסף, אע"פ שהיא ע"מ להחזיר אותו כמות שהלוהו, צריך לזהר שיהי' באופן המותר.

ולהלכה:

א. בהלוואת כסף באותו מטבע:

• הלוואת מטבע מקומי ע"מ לפרוע במטבע מקומי אותו סכום מעות⁸, מותר⁹.

(4) שוע"ר הלכות רבית ועיסקא סעיף ל.

(5) שוע"ר הלכות רבית ועיסקא סעיף לג.

(6) רמ"א חו"מ סי' רג סעיף ח בהגה.

(7) משא"כ בהחלפת כסף בלא המתנת זמן, מותר בכל מחיר ואין בו שום איסור רבית כלל.

(8) כגון ללוות באוסטרלי מאה דולר אוסטרלי ע"מ להחזיר מאה דולר אוסטרלי. אבל ע"מ להחזיר יותר, אסור מן התורה (שוע"ר הלכות רבית ועיסקא סעיף ד).

(9) דדינה כהלוואת מטבע של כסף (שוע"ר שם סעיף לג). ופשוט.

• הלוואת מטבע חוץ ע"מ לפרוע באותו מטבע¹⁰ אותו סכום מעות¹¹, דינה כהלוואת פירות¹² (סאה בסאה) ומותר אם יש לו¹³ עכ"פ מטבע אחד (דולר אחד או אפי' פחות מזה) מאותו סוג, אפי' אם המטבע הוא בפקדון ביד אחרים (בבנק וכיו"ב) ויש למלוה "דרך" (גישה) לשם.¹⁴

ב. הלוואת כסף במטבעות שונים:

• הלוואת מטבע מקום אחד ע"מ לפרוע במטבע שונה, בין בהלוואת מטבע מקומי ע"מ לפרוע במטבע חוץ¹⁵, או בהלוואת מטבע חוץ ע"מ לפרוע במטבע מקומי¹⁶, או בהלוואת מטבע חוץ ע"מ לפרוע במטבע מקום שלישי¹⁷, אם אינה הלוואה מפורשת¹⁸,

(10) וכגון ללוות באוסטרלי מאה דולר אמריקאי ע"מ להחזיר מאה דולר אמריקאי.

(11) אבל ע"מ להחזיר יותר, אסור מן התורה (ע"פ שו"ע"ר שם סעיף כט). שאע"פ שמעות שאינן יוצאין בהוצאה באותה מדינה הרי הם כפירות ונקנין בקנין (ראה חו"מ סי' רג סעיף ח) [או אפי' ככלי לקנות בהם (עיי"ש בש"י"ק סק"ב)], מ"מ אם יקדים לו המלוה מעות על מעות אחרות, אף על פי שהם ב' מינים שונים, אסור להוזיל לו משער של עכשיו בשביל הקדמת מעותיו [ואינו מותר אלא במעות שאינן טבועות (ראה שו"ע"ר יו"ד סי' קעג סעיף ו, ובאבני נזר יו"ד סי' רט)]. "שכיון שנותן לו עכשיו מעות היוצאות והוא מחזיר לו מעות היוצאות הרי זה דומה להלוואה ויש לה דין הלוואה ממש לאסור בה הרבית מן התורה ואין מועיל מה שיש לו אלא להתיר הרבית של דברי סופרים" (שו"ע"ר שם סעיף כט). ולכן לא הזכיר רבינו שכל החפצים שבעולם נקרא פירות חוץ ממטבע של כסף היוצא בהוצאה בעיר זו אלא בסעיף לג, **להחמיד** בהלוואת סאה בסאה (דכיון דלענין מקח וממכר שוויהו רבנן כי פירא, לגבי הלוואה אסור (ב"ר רס"י קסב)), ולא הזכירו כאן בסעיף כט, להקל באיסור רבית דאורייתא ח"ו (כיון דלגבי מטלטלי חשיב טיבעא (ב"ש שם)).

(12) שו"ע"ר שם סעיף לג.

(13) ואם אין לו ללוה אפילו מטבע אחת יתן לו המלוה או אחר מטבע אחת במתנה תחלה ואחר כך ילוהו כמה שירצה (ע"פ שו"ע"ר שם סעיף ל). ומשמע שאינו יכול ליתן לו הכל בבת אחת ולומר לו שדולר א' מהם יהא במתנה ושאר הצ"ט בהלוואה.

[ובספר ברית יהודה פרק יז הערה מד (בד"ה ובדין) חידש שאם רוצה להלוות לו שטר של מאה דולר, יתן לו השטר ויקנה לו מתוכו דולר אחד במתנה והשאר יהא אצלו בפקדון, ושוב ילוה לו השאר, ואינו צריך לחזור ולקח ממנו. ועיי"ש שמביא שכן משמע בשו"ת הרא"ש].

(14) ע"פ המבואר בשו"ע"ר שם סעיף ל.

(15) כגון ללוות באוסטרלי מאה דולר אוסטרלי ע"מ להחזיר אותו סכום במטבע אמריקאי לפי השער בשעת ההלוואה.

(16) כגון ללוות באוסטרלי מאה דולר אמריקאי ע"מ להחזיר אותו סכום במטבע אוסטרלי לפי השער בשעת ההלוואה.

(17) כגון ללוות באוסטרלי מאה דולר אמריקאי ע"מ להחזיר אותו סכום במטבע צרפתי לפי השער בשעת ההלוואה.

(18) היינו שלא אמר לו שמלוהו מין זה לפרוע לו לאחר זמן מין אחרת אלא דיברו בלשון מכירה (ולדוגמא "הריני קונה ממך מאה דולר אוסטרלי שתתנם לי לזמן פלוני" וכיו"ב). אבל אם היא הלוואה

ואינו מוזיל לו כלום משער של עכשיו בשביל הקדמת מעותיו²⁰ #מותר²¹ אם יש לו²¹ כל סכום המטבע השנית.²² אבל בהלוואה מפורשת, אסור בכל ענין²³ אלא אם כן מתנה עמו לפרעו לפי השער בעת הפרעון, בין שיוזל אחר כך בין שתייקר²⁴, שאז דינו כ"הלוואת כסף באותו מטבע" דבמטבע מקומי מותר ובמטבע חוץ מותר אם יש לו עכ"פ מטבע אחד (דולר אחד או אפי' פחות מזה) מאותו סוג. וכ"ש אם עשאו דמים עליו מתחלה לפרעו במטבע מקומי כמות שהיו שוין בשעת ההלוואה, בין שיוזלו אחר כך בין שתייקרו, שהרי זה כאילו הלווהו מעות.²⁵



מתי מתחיל החיוב של קידוש בשבת קודש בבוקר

הרב אלכסנדר אליעזר קנאפלער

בארא פארק

הנה בשו"ע הלכות שבת (או"ח סימן רפ"ט סעיף א') פסק המחבר:

מפורשת שמלווה מין זה לפרוע לו לאחר איזה זמן מין אחר אסור בכל ענין כי שמא לאחר זמן ישתנה השער ויהיה המין שיפרענו שוה יותר ממין שהלווה והרי זה אבק רבית (ע"פ שו"ע"ר שם סעיף ל).

19) "דבמקדים מעות על מעות אחרות, אף על פי שהם ב' מינים שונים כגון כסף וזהב ודרך מקח וממכר הוא, אסור להוזיל לו משער של עכשיו בשביל הקדמת מעותיו אפילו יש לו למוכר כל המעות בביתו ואפילו נותן לו מיד לאחר שעה קלה כשימצא המפתח מחיבתו. שכיון שנותן לו עכשיו מעות היוצאות והוא מחזיר לו מעות היוצאות הרי זה דומה להלוואה ויש לה דין הלוואה ממש לאסור בה הרבית מן התורה" (שו"ע"ר שם סעיף כט).

20) דמותר להקדים מעות על מעות אחרות דרך חילוף ומקח וממכר (שו"ע"ר שם סעיף כט).

21) אבל לא שייך כאן ההיתר של יצא השער (ראה שו"ע"ר שם סעיף ל) שהרי שער הדולר אמריקאי (וכיו"ב) בשוק החפשי אין לו דין יצא השער כיון שבמציאות אין הכל מוכרים אותו בשער אחד. ואפי' להצמיד לדולר אמריקאי (וכיו"ב) לפי השער הרשמי אין היתר לכאורה שהרי עיקר ההיתר של יצא השער הוא שהן מצויות לקנותן בשער הזה במעות אלו שמקבל עתה (דאז הרי זה כאלו יש לו כמבואר בשו"ע"ר שם סעיף כה ובסעיף ל), והרי במציאות אינו יכול לקנות דולר אמריקאי (וכיו"ב) לפי השער הרשמי.

22) שו"ע"ר שם סעיף כט-ל.

23) שו"ע"ר שם סעיף ל ("ואין צריך לומר בהלוואה מפורשת במעות על מעות אחרות").

24) דנמצא שהחוב נקבע לפי המטבע הראשון ובאותו שיווי, ואז דינו כהלוואת כסף כשהלווה לו מטבע מקומי (שמותר לפרעו בפירות (בנוד"ד, במטבע שונה)), או כהלוואת פירות כשהלווה לו מטבע חוץ (שכשיש לו ממין זה מותר ליתן לו דמיהם כשעת הפירעון (כמפורש בשו"ע"ר שם סעיף ל)).

25) ע"פ שו"ע"ר שם סעיף לג.

יהיה שלחנו ערוך ומטה מוצעת יפה ומפה פרוסה כמו בסעודת הלילה, ויברך על היין בפה"ג והוא נקרא קידוש רבא וכו', וגם זה הקידוש צריך שיהיה במקום סעודה ושלא יטעום קודם לו כלום כמו בקידוש הלילה. ומיהו לשתות מים בבוקר קודם תפלה מותר, מפני שעדיין לא חל עליו חובת קידוש.

ובביאור הלכה (ד"ה חובת קידוש) כתב:

ומי שהותר לו לאכול ולשתות קודם תפלה כגון שהוא לרפואה וכדלעיל סימן פ"ט ס"ג פשוט דצריך לקדש מתחלה.

ובספר דברי יחזקאל החדש (עמ' שמ"ה) הביאו מספר דברי חנה בזה"ל:

בשבת קודש בבקר צוה רבינו לנשים שבביתו למלאות על גדותיהן את ספלי הקפה שהן שותת, כדי שהשתיה תהיה במקום קידוש, וקפה חשוב כחומר מדינה. ונימוקו של רבינו, דהואיל דהנשים באמרו איזה תפילה בבקר כגון ברכת התורה וכד' חל עליהן כבר חובת קידוש אם הן רוצות לטעום משהו (כשיטת הרמב"ם שנסים חייבות בתפילה מהתורה, והיא מצות עשה שלא הזמן גרמא, ויכולה להתפלל כדי לצאת לידי חובה בכל נוסח שתמצא, ובכל עת עיין בש"ע או"ח סי' ק"ו). וכן גם דעת הפרי מגדים באשל אברהם או"ח סי' ר"פ שהנשים בשבת בבקר אחרי איזה תפילה עליהן לקדש.

ובענין קידוש קודם תקיעת שופר הביא עוד שם (בעמ' שסט-שע) משו"ת בית ישראל [להגה"צ רבי ישראל אברהם אלטר לודא מעדעלין, או"ח סימן ב'], וז"ל:

ע"ד המנהג שבראש השנה אחר שחרית לפני תקיעת שופר שותים תה בלי קידוש⁴⁹, שהוא לכאורה נגד המג"א סימן רפ"ו סק"א שאחר שחרית חל חובת קידוש ואסור לטעום, שמעתי מאיש אחד שאמר לי בשם הגאון הקדוש המפורסם רבי יחזקאל שרגא זצללה"ה שהיה אב"ד בק"ק שינאווא, שאמר לתרץ המנהג הזה, דאף אם נאמר כדברי המג"א בסי' רפ"ו דחל חובת קידוש בשבת לאחר שהתפלל שחרית, מכל מקום בראש השנה יודה המג"א דלא חל חובת קידוש עד לאחר התקיעות ותפלת מוסף. והטעם לזה הוא ע"פ דברי הגמ' ר"ה ל"ב ע"ב במשנה העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע, וברש"י שם שתוקעין בתפלת מוסף ולא בתפלת שחרית, ואמר שם רבי יוחנן בשעת גזירת מלכות שנו, ומבואר בתוס' ורש"י שם שלעולם בראשונה היו תוקעין בשחרית, רק משום גזירת מלכות העבירו למוסף, ואע"פ שבטלה הגזרה מ"מ לא עבדינן כדמעיקרא, כי חיישינן שמא יחזור הדבר לקלולו. ובתוספות יום טוב מביא בשם הר"ן שאמרו מלכיות זכרונות שופרות בשחרית. לפי זה נמצא דנהי דעתה אומרים מלכיות וכו' בתפלת מוסף ותוקעין במוסף משום הגזירה, אך עכ"פ מעיקר

(49) והוא הדין לכאורה בכל יום טוב, רק לשתות מותר, אבל לא לאכול.

הדין כל זה שייך לתפלת שחרית כדמעיקרא, וא"כ אחר תפלת שחרית שלנו בראש השנה עדיין לא חל חובת קירוש, שמעיקר הדין לא נגמר שחרית עדיין כיון שלא אמרו מלכיות זכרונות שופרות ולא תקעו בה, ודפח"ח.

וציינו עוד שם לעיין בסוף ספר דברי חנה מהגה"ק מקאלאשיץ זצ"ל, שהביא דבר זה בקיצור בזה"ל:

מִן זְצִלָּהּ מִקְּאֵלָאֲשִׁיטֵן אָמַר בִּשְׁם זָקִינוּ הָק' מְשִׁינָאוּוּא בִּשְׁם רַבּוּ מְהַר"ש מִבְּעֵלְיָא זְצֻקְלָהּ, שְׁבִרָאֵשׁ הַשְּׁנָה קוֹדֵם תְּקִיעַת שׁוֹפָר אֵין צָרִיךְ לְקַדֵּשׁ, כִּי בִתְחִילָה הָיוּ תּוֹקְעִין בְּתַפְלַת שַׁחֲרִית וּמִטַּעַם גְּזִירָה תּוֹקְעִין בְּמוֹסָף, וְלִכֵּן שֵׁיךְ הַתְּקִיעוֹת לְתַפְלַת שַׁחֲרִית, וְעַדִּיין לֹא הִגִּיעַ חוֹבַת קִידוּשׁ. אֲמַנֵּם פַּעַם אַחַת צִוִּיה לְאַחַד מַחֲסִידֵי רַבִּי יִשְׂרָאֵל מֵאִיר ע"ה מִדַּעֲמַבִּיץ שֶׁהָיָה לוֹ חוֹלֶשֶׁת הַלֵּב שִׁילַךְ לְטַעַם מְזֻנּוֹת קוֹדֵם תְּקִיעַת שׁוֹפָר, וְצִוִּיה לוֹ לְקַדֵּשׁ.

פַּעַם הַתַּחֲבָא הָרָה"ג רַבִּי יַעֲקֹב הוֹרּוּבִיץ אב"ד דִּיסְעֵלְדָאָרְף בִּהַפְסָקָה לְפָנֵי תְּקִיעַת שׁוֹפָר בִּרְאֵשׁ הַשְּׁנָה בַּחֲדָרוֹ שֶׁל מֶרֶן שֶׁהֵלַךְ קִצַּת לְהִינַפֵּשׁ, רָאָה שֶׁרַבִּינוּ לּוֹמַד אֵז בַּהֲתַלְהָבוֹת שׁו"ע חו"מ הַלְכוֹת טוֹעֵן וְנֻטֵּן.

וּבִסְפָר טַעֲמֵי הַמְּנַהֲגִים (עֲנִינֵי שַׁבַּת עַמ' קס"ח) בְּקוֹנְטֵרַס אַחֲרוֹן לְסִימָן שֵׁס"ה, כָּתוּב לֵאמֹר:

וְעִיין עֲטַרֵת זָקֵנִים סִימָן פ"ט בִּשְׁם מְהַרֵּש"ל, דְּקוֹדֵם מוֹסָף מוֹתֵר לְשִׁתּוֹת מַיִם כִּי לֹא הִגִּיעַ עַדִּיין זְמַן קִידוּשׁ.

כָּתַב מַג"א סִימָן רפ"ו בִּשְׁם הַב"ח, מְדִינָא שְׂרִי לְאַכּוֹל אֶפִּילוּ סְעוּדָה קוֹדֵם תַּפְלַת מוֹסָף, אֲלֵא שֶׁהַמְּנַהֵג לְהַחֲמִיר. וְכָל מֶאֵן דַּחֲלַשׁ לִיבִיָּה וְקִשָּׁה עֲלִיה טוֹבָא לְהַתְּפַלֵּל מוֹסְפִין קוֹדֵם אֲכִילָה, יִקְדֵּשׁ וְיֵאֱכַל קוֹדֵם מוֹסָף, עִיין שֵׁם. וּבִסְפָר זְכוֹר לְאַבְרָהָם אוֹת ק' כָּתַב בִּשְׁם אֲלִיָּה רַבָּא דְּבִשְׁעַת הַדַּחֲק שְׁאִין לוֹ יֵין וּפֶת רַק פִּירוֹת וְחֲלַשׁ לִיבִיָּה מוֹתֵר לְטַעַם קוֹדֵם מוֹסָף בְּלֹא קִידוּשׁ, דִּישׁ לְסַמּוֹךְ בִּזְוֵי עַל הָרַב"ד דְּמַתִּיר לְטַעַם קוֹדֵם קִידוּשׁ שֶׁל יוֹם, וּבִשְׁם הָרַב בְּרַכִּי יוֹסֵף כָּתַב, הַרּוּצָה לְטַעַם קוֹדֵם מוֹסָף יִקְדֵּשׁ מִקּוֹדֵם, וְאִם יִרְצֶה יִקְדֵּשׁ וְיֵאֱכַל כֵּית פֶּת אוֹ פִּירוֹת קוֹדֵם מוֹסָף, וְאַחֲרֵי מוֹסָף יַחְזוֹר וְיִקְדֵּשׁ וְלִיפּוֹק יְדֵי חוֹבַתוֹ אֲלִיבָא דְּכוּלֵי עֲלָמָא, עִיין שֵׁם.

וּבִסְפָר אֲרֻחוֹת חַיִּים ס' רפ"ט כָּתַב בִּשְׁם סֵפֶר זְכוֹרֵן יְהוּדָה בְּהַנְהֻגוֹת הַגָּאוֹן אֲמַרִי א"ש, דְּבִרְאֵשׁ הַשְּׁנָה אִם צָרִיךְ לְטַעַם קוֹדֵם מוֹסָף אֵין צָרִיךְ לְקַדֵּשׁ, דְּעַדִּיין לֹא חָל עָלָיו חוֹבַת קִידוּשׁ, עִיין שֵׁם.

וּבַהֲעֵרָה שֵׁם מִתַּחַת לְקוֹ צִיין עוֹד:

ובספר עיקרי הד"ט [א"ח סי' י"ג] כתב וז"ל: שהרב מהר"א סג"ל אחי טוב שלו בלכתו אתו יחד בין שחרית למוסף לפקוד לשלום את הרב הזקן מהרש"א מהזקנים בעיר קסאלי, ושתו הקאווי ומיני מתיקה בלא קידוש, ומאן דבעי להחמיר ולקדש אינו אלא הדיטות כיון שאינו חייב לקדש כו', ועיין להרב גינת ורדים כלל ג' סימן י"ב בשם הראב"ד דלא אמרינן דאין קידוש וכו' רק בשל לילה ולא בשל יום, עיין שם, עכ"ל הטעמי המנהגים.

ובגליון "אלף המגן" כותב בשם כ"ק מרן אדמו"ר מבאבוב זצ"ל בעל "דברי שלמה" בזה"ל:

קצת מקור למה ששמענו מכ"ק מרן זצ"ל בשם זקינו הדברי חיים, שאחר שחרית בשבת ויום טוב עדיין אינו מחויב בקידוש עד הוצאת ספר תורה, ראה ספר עיקרי הד"ט חלק או"ח סימן י"ג אות קטן ג'.

תמצית וקיצור היוצא לנו מכל הנ"ל, שנפסק ההלכה בשו"ע שצריכים לעשות קידוש בשבת קודש גם ביום, ובביאור הלכה שם כתב דמי שאינו בריא ואוכל קודם התפילה צריך לקדש, וחידש הרב הקדוש משינאווא זי"ע דא"כ נשים שפטורים מתפילה מחוייבים בקידוש מיד כשעומדים משינתם. אמנם בראש השנה קודם תקיעת שופר, אינם מחוייבים בקידוש, כיון שהתקיעות שבמוסף שייך באמת לשחרית, רק שמפני הסכנה העבירוהו לתפילת מוסף. אך מעשה שהיה שצויה למי שהיה חלש לאכול קודם התקיעות ולעשות קידוש, והוא מעשה לסתור. ובספר טעמי המנהגים הביא דעת האומרים שאין מחוייבים בקידוש כלל קודם מוסף בכל שבת ושבת, כי חיוב הקידוש מתחיל רק לאחר תפילת מוסף.

והנה בשם מרן הדברי חיים מצאנו זי"ע נמסר, שאמר שבעת פתיחת הארון אז חל החיוב של קידוש, ויש להבין כוונתו, ולעניות דעתי יש לפרש כוונתו, להיות שיש בזה מחלוקת הפוסקים לענין מי שאוכל קודם התפילה, (א) יש אומרים דחיוב קידוש מתחיל מיד אף קודם התפילה, כל שרוצה לאכול. (ב) יש סוברים דחיוב קידוש אינו מתחיל רק לאחר גמר כל התפילה [תפילת מוסף], (ג) ויש סוברים שמיד אחר תפילת שחרית מתחיל החיוב של קידוש, לכן עשה כעין פשרה בין שלשה דיעות הנ"ל ואחזו בדרך הממוצע, ובא הכתוב הרביעי והכריע ביניהם, (ד) דהחיוב חל בעת פתיחת הארון⁵⁰.

(50) ואפשר לומר עוד סברא, שכוונת מרן הדברי חיים הוא, שפתיחת הארון מחייב הקידוש היינו אפילו אם רוצה רק "לשתות" [אבל אם רוצה ג"כ "לאכול" אז מחוייב לקדש אף מקודם, וכדעת בנו הרה"ק משינאווא זי"ע].

והנה אם יש לאחד איזה הערה להוסיף על דברינו אלה, נא אל ימנע טוב מבעליו, והנני מוכן ומזומן לשמוע ולקבל.



ביאור בשוע"ר סימן ח סעיף ט (גליון)

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון הקודם (א'קג) ע' 54 בהערה 6 כתב "ומנהג חב"ד שאין עושים עטרה מבחוץ".

להעיר שבס' התולדות-אדמו"ר הזקן (נ.י. - תשכ"ז) בע' קצח קטע ד"ה אופן הקיבוץ: יבקרו את כל הרשימות מכל כלי כסף וזהב תכשיטין וכו'. ובבית רבי מפרט שנכלל בזה עטרות הטליתים שלבשו אנ"ש באותו זמן. והסירון בכדי למכרן לסייע בהוצאות בענין המאסר. ז.א. שבאותו זמן כן עטרו אנ"ש הטליתים בעטרות של כסף. (צריכים לברר למה אחרי השחרור לא חזרו לעטר הטליתים)¹.



בענין הנ"ל*

הת' מאיר חיים בריקמאן

תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (א'קג) כתב הרב אברהם אלאשוילי שליט"א ביאור נרחב ויפה – כיד ה' הטוב עליו – על מה שכתב כ"ק אדה"ז בשו"ע (סי' ח' סעי' ט'), ש"נהגו לעשות עטרה לטלית מחתיכת משי לסימן שאותן ציצית שלפניו יהיו לעולם לפניו ולא יורידן למטה שמעליו בקודש ואין מורידין והאר"י ז"ל לא היה מקפיד".

וברצוני להעיר ולהוסיף בזה כמה פרטים.

1 הערת המערכת: ראה באריכות ביאור בזה בהערה הבא אות ו' ואילך.

(* לזכות אחי החייל בצבאות ה' **עזריאל** שיחי', לרגל ה"אפשרעניש" שלו ביום י"א אד"ש הבעל"ט, יה"ר שיגדל לתורה, לחופה ולמעשים טובים.

מקור דברי אדה"ז לעשות עטרה ממשי דוקא

א. בהערה 1 שם הביא הרב הנ"ל כמה מקורות למה שכתב אדה"ז ש"נהגו לעשות עטרה" וז"ל "יש"ש יבמות פ"א ס' ג. של"ה מסכת חולין פרק נר מצוה (בשם עמק הברכה ח"ב ס' יג). מ"א סק"ו".

ובהערה 2 על מה שכתב אדה"ז שיש לעשות העטרה "מחתיכת משי" כתב וז"ל "צ"ע מקור דברי רבנו אלו, כי לא נזכר כן בפוסקים דלעיל. ואולי כתבו מסברא משום שמשי הוא בד חשוב, וראוי שיעשו ממנו עטרה. וכיום יש נוהגים לעשות עטרה מכסף".

ונראה שיש להעיר ע"ז שאכן בהיש"ש ובהשל"ה לא כתב שיש לעשות עטרה ממשי, אבל בהמ"א¹ כתב שם "ונהגו לעשות עטרה לטלית מחתיכת משי לסימן שאותן ציצית שלפניו, שיהיו לעולם לפניו"².

ולהעיר מלשון השל"ה ש"נוהגים לעשות עטרה תפארת להכיר שהוא חלק הראש".

טעמו של הרב הנ"ל שאין מקפידים בט"ק, וקושיא עליו

ב. בהערה 4 כתב וז"ל "והנה ביש"ש ובשל"ה ובמ"א מובא טעם נוסף לדבר, והוא ממה שאמרו בירושלמי שבת פי"ב ה"ב: "קרש שזכה להנתן בצפון לעולם בצפון". אך אדה"ז לא העתיק טעם זה. ויש לומר הנפק"מ בין שני טעמים הוא לענין טלית קטן, האם צריכים להקפיד ללבוש את הטלית תמיד באותו אופן שלבש פעם ראשונה, כדי שאותן הציציות יהיו תמיד לפניו ולא לאחוריו? לפי הטעם ש"מעלין בקדש ואין מורידין", דהיינו שהציציות שלמעלה לא יהיו למטה, זה שייך רק בטלית גדול, שהציציות שלפניו הן בחלק העליון, והציציות שלאחוריו בחלק התחתון. אך בטלית קטן אין זה שייך, שהרי כשלובשים אותן הן פחות או יותר באותו גובה, הן מלפניו והן מלאחוריו. וזו דעת אדה"ז. אך לפי הטעם שאין לשנות מצד הענין ש"קרש שזכה להנתן בצפון תמיד ישאר בצפון", אז גם בטלית קטן יש להקפיד כן, שלא להחליף פנים באחור. וזו דעת הפוסקים הנ"ל.

1 שהוא המ"מ היחידי מאותם המובאים לעיל שנדפס על הגליון בהשו"ע המקורי "שחלקם עכ"פ ואפשר רובם, נכתבו ע"י אדה"ז בעצמו" (שיחות קודש תש"ל עמ' 32).

2 וכן הובא בבאר היטב ובמשנה ברורה.

ולמעשה מובא ב"פסקי תשובות" שיש להקפיד לעשות סימן גם בטלית קטן, ע"י שהחלק שלפניו פתוח קצת, או שעושין כמין ציצין בצד הקדמי של הטלית קטן, כדי שלא יתחלפו הצדדים, וכמבואר הטעם לעיל.

אך מנהג חב"ד כנראה לא להקפיד על כך, ועל פי המבואר לעיל מובן, שכן אדה"ז העתיק רק הטעם ש"מעלין בקדש ולא מורידין", וזה אין שייך בטלית קטן, כנ"ל. עכ"ל.

ג. ונראה להעיר ע"ז שלכאורה אף אם אומרים שהטעם שאין להפוך הט"ג הוא משום "מעלין בקדש ואין מורידין", לכאורה ה"ה גם אצל ט"ק, כי הכלל של "מעלין בקדש ואין מורידין" אינו מיוחד ללמעלה במקום אלא הכוונה הוא ללמעלה בחשיבות, ולדוגמא מה שמצינו בנוגע לציצית גופא מה שכתב במנחות³ גבי עשיית הציצית "וכשהוא מסיים מסיים בלבן מעלין בקודש". וראה פירש"י שם "דכשמייל חוטין בטלית מתחיל בלבן ומסיים בלבן ולא בתכלת משום מעלין בקודש, ולבן יש בזה מעלה כיון דמתחיל בה ולכן מסיים בה".

ועיין עוד בשו"ע⁴ שכתב "אחר שלבש טלית מצוייץ יניח תפילין שמעלין בקדש".

[וכהנה רבות כגון מה שאמרו ב"ה⁵ גבי נרות חנוכה שבכל לילה יש להוסיף נר אחד כי "מעלין בקדש ואין מורידין"].

ולכאורה פשוט שהציצית שמלפניו הם חשובים יותר מהציצית שמלאחוריו, כמו שבכלל שהדבר שלפניו הוא יותר חשוב מדבר שלאחוריו, וכן רואים בנוגע לציצית בפרט כמה מעלות אצל הציצית שלפניו, לדוגמא שהציצית שלפניו זכו שמברכים עליהם ברכת "ברוך שאמר"⁶, ועוד מה שנוהגים להסתכל בב' ציצית שלפניו (דוקא) כשאומרים "וראיתם אותו" שבק"ש⁷.

[וכן עיין עוד בלקוטי תורה (קרח עמ' נד, א') ביאור מעלת הציצית שלפניו ואיך שהציצית שמלאחוריו הם רק הקדמה להציצית שלפניו, ע"ש].

(3) דף ל"ט ע"א.

(4) ריש סי' כ"ה.

(5) שבת כ"א ע"ב.

(6) שוע"ר סי' נ"א סעי' ב'.

(7) שוע"ר סי' כ"ד סעי' ה' – ז'.

ולכן לכאורה פשוט שאי אפשר לומר שהטעם שאין מקפידים "שאותן ציצית שלפניו יהיו לעולם לפניו" בט"ק הוא משום שאדה"ז כתב רק הטעם של "מעלין בקדש ולא מורדין"⁸.

אופן אחר בהטעם שאין מקפידים בט"ק

ד. אבל מה שמסיים "מנהג חב"ד כנראה לא להקפיד על כך", הנה גם אני שמעתי כן מאאזמו"ר הרה"ח הרה"ת ר' מ"מ הכהן אראנאווי שליט"א וכן מעוד כמה מזקני החסידים שלעולם לא שמעו ולא ראו שיש להקפיד אצל ט"ק "שאותן ציצית שלפניו יהיו לעולם לפניו"⁹.

ולכן נראה שאפשר לתרץ באו"א, והוא ע"פ דיוק בלשון אדה"ז¹⁰ שכתב "נהגו לעשות עטרה לטלית מחתיכת משי לסימן שאותן ציצית שלפניו יהיו לעולם לפניו ולא יורידן למטה" אבל בהמ"א לא כתב "ולא יורידן למטה" אלא כתב "ונהגו לעשות עטרה לטלית מחתיכת משי לסימן שאותן ציצית שלפניו, שיהיו לעולם לפניו" ותו לא.

וי"ל שזה שהוסיף אדה"ז "ולא יורידן למטה" הוא ללמדנו שלפי השל"ה צריך לדייק רק אם מוריד הציציות מעל הראש, אבל אצל ט"ק שאינו מורידו מהראש - כי

(8) ויתירה מזו יש להעיר בהקדם דברי השל"ה "בענין הנחת הטלית, ראוי שאותן ציציות שבאו ראשונה בצד ראש שיהיו לעולם לצד הראש, כיון שזכו להיות מעלה אין ראוי שירדו ממעלתן. ועל כן נוהגים לעשות עטרה תפארת להכיר שהוא חלק הראש, שלא יחליפנו ולא ימיר אותו עליונים למטה ותחתונים למעלה.

ורא' לדבר, ממאי דאמרין בירושלמי (שבת פרק יב הלכה ג) והביאו [ה]ר"ן (במסכת שבת פ' הבונה בדפי הרי"ף: דף לז, א) ד"ה ירושלמי גבי מה שכתבו חכמי המשנה ז"ל (שבת שם קג, א) שכותבין קרשי המשכן לידע איזהו בן זוגו, ז"ל שם: "א"ר אמי, "והקמות את המשכן כמשפטו" (שמוות כו, ל) וכי יש משפט לעצים, אלא קרש שזכה לינתן בצפון ינתן בצפון לעולם וכן בדרום ינתן בדרום, לפיכך רושמין עליהם שלא יחליפון" וכו'. וכעין זה מצאתי במהרי"ל בהלכות סוכה (בהוצאת מכון ירושלים, סעי' ו) איך שראה שרבו מהר"ש ה' מסמן הדפין למחיצת הסוכה: א' ב', כדי לראות סדר עמידתן שלא לשנותן משנה לשנה".

ומבואר מדבריו שאינם שני תרוצים אלא מה שהביא מ"ק רש"י שזכה להנתן בצפון לעולם בצפון" הוא ראי' לזה ש"מעלין בקדש ואין מורדין", (ועד"ז הוא בהמ"א), ועוד יש לומר שמזה שהביא הסיפור מדפני הסוכה, יש לומר שהוא סבר שכל שינוי הוה ירידה, וא"כ מוכח שה"ה לט"ק. (אבל עיין בהיש"ש שכתב ש"מעלין בקדש ואין מורדין ואף אין משנין וכו'").

(9) וחלקם אף ביארו כמו שכתבנו בפנים להלן באות ה'.

(10) וכידוע גודל הדיוק של אדה"ז בשו"ע שלו, שדייק בכל תיבה, עד כדי כך שאומרים שהדיוק אצל אדה"ז הוא ע"ד הדיוק אצל הרמב"ם, עד שמכל תיבה יכולים ללמוד הלכה" (שיחות קודש תשל"ג ח"א עמ' 94).

הן פחות או יותר באותו גובה, הן מלפניו והן מלאחריו - אין צריך לדייק "שאותן ציצית שלפניו יהיו לעולם לפניו"^{11 12}.

ה. אבל איברא שאין צריך להזדקק לזה, לפי שנראה לומר שאין חוששים למה שכתב השל"ה "שאותן ציצית שלפניו יהיו לעולם לפניו" כלל (אפילו בט"ג), מאחר ש"האר"י ז"ל לא היה מקפיד", וי"ל שזה מתאים לזה שבסידור לא הזכיר אדה"ז שיטת השל"ה (בנוגע לדין זה) כלל¹³, ויש לומר שהוא ע"פ הכלל שהסידור מיוסד על דעת האר"י ז"ל¹⁴ ובהרבה מקומות בהסידור סתם כמנהג האר"י ז"ל¹⁵, וכנראה שה"ה כאן (וכידוע שהלכה למעשה תפסינן כפסקי הסידור שהם משנה אחרונה¹⁶).

דברי האשכבתא דרבי בטעם מנהגנו בט"ג

ו. ובהערה 6 שם, הביא בקיצור דברי אשכבתא דרבי בנוגע לטעם מנהגינו שאין עושים עטרה מבחוץ אבל עושים בד (ממשי) בחלק הפנימי של הצד העליון. ויש להאריך ולבאר את זה.

באשכבתא דרבי הערה י"ז כתב "וכפי סיפור א' המקובל אצל חסידי חב"ד נראה שגם חסידי אדמו"ר הי' מקודם מנהגם ג"כ לעשות עטרות [מכסף], וכידוע הספור שכאשר לקחו את אדמו"ר אחר חה"ס תקנ"ט למאסר הידוע, והי' נצרך כסף תועפות ראם להצלתו, גזרו אז ראשי ומנהיגי גדולי החסידים שכ"א מאנ"ש יסירו העטרות של כסף מטליתיהם וינדבום לקופת ההצלה, הרי שהיו מקודם נוהגים לעשות עטרות

(11 ולהעיר ממה שכתב במחצית השקל (סי' ח' סק"ו), שאף לפי השל"ה הקפידא הוא שהצד שהניח פעם אחד על ראשו יניח תמיד על ראשו אבל יכולים להפכו שיהיה צד החיצון לצד פנים, וכן להיפך, ועי"ז יוצא שאין להקפיד שלא יחליף צד הימין עם צד השמאל, ואפשר לומר שה"ה אצל ט"ק שאינו מורידו מראשו - אבל עדיין צ"ע בסברת הדבר - ועד"ז רצה לדייק מלשון אדה"ז בספר שיח הלכה סי' ח' אות כ"ד. וע"ע בספר פסקי תשובות סי' ח' הערה 123.

(12 **הערת הרב אברהם אלאשילי שליט"א**: "הסברא שכתבתם בנוגע למעלין בקודש בעיקרון היא נכונה, אבל אדה"ז כאן דייק בלשונו וכתב "ולא יורידן למטה", וכן השמיט הטעם השני, ועל כך בניתי את סברתי".

(13 ועיין בשיחות קודש תש"ל עמ' 31 ואילך, שמבאר שזה שאדה"ז משמיט דין מסיום בסידורו, הוא בדיוק, ומוכח שסבר שאין הלכה כמותו. אבל עיין בספר השיחות תשמ"ט (ח"א עמ' 376 הערה 85), ונ"ל דלא קשיא מידי כי מהלשון שם משמע ששם הוה יוצא מן הכלל, אבל עצ"ע ואכ"מ.

(14 "סידורו של אדה"ז הוא כשמו כן הוא - "סידור ע"פ נוסח האר"י ז"ל" (שיחות קודש ח"ב עמ' 123), וראה בהקדמה לשער הכולל, וע"ע בספר פסקי הסידור להראח"נ בהקדמה.

(15 עיין קצות השולחן סי' מ"ט בבדי השולחן כ'.

(16 עיין מש"כ כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בהקדמה לשו"ע אדה"ז מהדורת תש"נ, וש"נ.

[מכסף]. . ולפי השערתני באמת מאז הוא שנשאר המנהג אצל חסידי חב"ד שלא לעשות עטרות [מכסף].

וממשיך שם לבאר הטעם שהאר"י ז"ל לא היה מקפיד ע"ז, וז"ל "ומה דלא חש האריז"ל משום הורדת קדושה כדחש לה השל"ה הק', י"ל דלא ס"ל כלל להאריז"ל שיש בזה משום הורדת קדושה. דלא דמי לקרשי המשכן, דקרשי המשכן הם גוף הקדושה ושייך בזה הורדת קדושה, אבל בציצית הטלית עצמו אינו גוף המצוה, כי בעיקרו הרי הוא בגד, רק שעל בגד בת ד' כנפות חייבה התורה להטיל ציצית, ולא שייך בזה בכלל הורדת קדושה, ומצד הציצית עצמם בוודאי לא שייך שום מעלת קדושה באחת על חברתה, שכל הד' כנפות מחויבים בציצית".

[ועיין עוד בשו"ת מהרש"ם¹⁷, ושו"ת רב פועלים¹⁸ ועוד¹⁹, שתירצו טעמים אחרים לזה שהאהר"י ז"ל לא חש למה שכתב השל"ה].

ומסיים "ובכלל אופן תראה בזה, שמנהג חב"ד הוא באמת מנהג היותר יפה ומשובח. דמצד אחד נזהרים שהצד שלפניו יהי' לעולם לפניו, לצאת בזה חששו של השל"ה הק' שהביא סמוכין לזה מקרשי המשכן אבל מצד שני אדרבה, נזהרים בדוקא שלא לעשות עטרה הנכרת לכל, מטעם החשש שכתב הלבוש שלא יהי' נראה כאילו הטלית בעיקרו הוא לכסות הראש, דאז הרי פטור הטלית מציצית".

אופן אחר בטעם מנהגנו בט"ג ע"פ מה שנתבאר לעיל

ז. והנה ע"פ מה שכתבנו לעיל אות ה' שאנו אין מקפידים למה שכתב השל"ה "שאותן ציצית שלפניו יהיו לעולם לפניו ולא יורידן למטה", יש לומר שהטעם שעושים בד בפנים אינו כדי לוודא שהצד שלפניו יהי' לעולם לפניו, כ"א משום מה שכתב בשיורי כנסת הגדולה²⁰ דמה שנוהגים לעשות עטרה "הוא מפני שמקום הנחת הטלית בראש בלה מהרה משאר הטלית, נתנו דבר אחר על גבו כדי של יתבלה מהרה. וכיון שהוצרכו לכך מפני החיזוק, לכבוד ולתפארת עושין העטרה משאר בגדים מכלי מלת²¹".

17 ח"ב סימן ל"ט.

18 ח"ב סי' כ'.

19 עיין בספר ציצית – הלכה פסוקה, עמ' יח, הערה 27 וש"נ.

20 על הטור סי' י' בהגב"י ס"ק י'.

21 ועיין בבאלי רבה (על שו"ע או"ח סי' י', ס"ק י"ד) לאחר שהביא דעת השיורי כנסת הגדולה סיכום: "משמע דעתו דמותר להפך הטלית".

[ועיין עד"ז בערוך השולחן²² "שתופרים חתיכה תחת ראש הטלית שלא יתקלקל מפני הזיעה"].

ולכן י"ל שזה שעושים הביטנה בפנים הוא מפני שאז מהני יותר שלא יתבלה במהרה, כפשוט, א"נ משום שאכן חוששים להחשש המובא בלבוש (סי' י' ס"י), שלא יהיה נראה שעיקר הטלית הוא על הראש, היפך הדין שעיקר הטלית הוא מה שמכסה את גופו, ולכן כשעושים הביטנה בפנים אינו נראה כ"כ.

וזה שנוהגים לעשות הביטנה ממש דווקא, הוא (כמ"ש הרב א.א. שליט"א בהערה (2), משום שמשי הוא בד חשוב, ומאחר שעושים ביטנה, יש לעשותה באופן שוסיף נוי בהטלית ולא להיפך ח"ו, כמ"ש כ"ק אדה"ז בשולחן (סי' כ"ד סעי' ג'), "מצוה לעשות טלית נאה [...] שנא' "זה אלי ואנוהו" - התנאה בפניו במצוות²³ – "ומסתימת לשונו משמע דס"ל לרבינו דהתנאה לפניו במצות הוא מן התורה²⁴.

הטעם שלא עושים עטרה של כסף

ח. אבל עצ"ע למה לא עושים בנוסף לזה עטרה של כסף מבחוץ כדי לקיים "זה אלי ואנוהו" בשלימות יותר, (היינו אף אי תימא שצריכים הביטנה מבפנים דווקא כנ"ל, מ"מ יש להוסיף עליה עטרה של כסף מבחוץ משום "זה אלי ואנוהו").

ונראה לבאר, שפשוט שהמצוה של "זה אלי ואנוהו" הוא שהטלית (החפץ של המצוה) עצמה יהיה נאה, (היינו לבן, נקי ואינו קרוע וכו') אבל אין ענין להוסיף דברים נאים נוספים להטלית²⁵, וזהו מש"כ בשו"ר כנסת הגדולה²⁶ "וכיון שהוצרכו לכך מפני החיזוק, לכבוד ולתפארת עושין העטרה משאר בגדים מכלי מלת" היינו רק לאחר שהוצרכו לכך מפני החיזוק יש לעשותה מדבר נאה כדי שלא לפגום בהיופי של הטלית, אבל אין ענין להוסיף בגדים נאים להטלית סתם, ועד"ז כתב בהשל"ה שמאחר שעושים עטרה כדי "שאותן ציצית שלפניו יהיו לעולם לפניו" אז דווקא יש "לעשות

(22) סי' ח' סעי' י'.

(23) ולהעיר מסיפור שנדפס בגליון תקל"ח עמ' 23 שכ"ק אדמו"ר שאל אצל חתן א' מדוע אינו הולך עם ביטנת משי בט"ג, והסביר שצ"ל משי מצד "זה אלי ואנוהו".

וכנראה שזהו הטעם שמאחר שנותנים חתיכה תחת כנפי הציצית, יש לעשותה ממש דווקא, (עיין אגרות קודש ח"ב עמ' ל"ג).

ופשוט שגם דבר שאינו נראה יש לעשותו ביופי כדי לקיים "זה אלי ואנוהו" (ולא כמ"ש בשו"ת בנין שלמה (ח"א סי' ו', וח"ב סעי' ג')). ועיין מש"כ בשו"ע אדה"ז סי' ל"ב סעי' ח'.

(24) לשון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במכתב, נדפס באגרות קודש חלק כ"ה עמ' ס"א.

(25) עי' שיחת קודש תש"ל, עמ' 130 ואילך.

(26) המובא לעיל.

עטרה תפארת". וכן הוא בהמ"א ואדה"ז, וכן משמע מזה שלא כתבו שיש לעשות עטרה ממשי אלא לפי שיטת השל"ה, ולא כשכתבו בנוגע "זה אלי ואנוהו", וק"ל²⁷.

תירוץ הקושיות על מנהגינו ע"פ כהנ"ל

ט. ולפי כהנ"ל מתורץ מה שיש להקשות שלכאורה מנהגנו אינו מנהג היותר יפה ומשובח, כי לכאורה יותר יפה ומשובח לעשות עטרה של כסף מבחוץ, ואף אם חוששים לחשש המובא בלבוש יכולים להוסיף עוד חלק כסף על הגוף²⁸. וכן אפשר להקשות שאם מנהגינו הוא אכן מנהג היותר יפה ומשובח למה לא נהגו חסידי אדה"ז כן גם מקודם, ומה נשתנה לאחר שמכרו העטרות לרכוש כסף בשביל אדה"ז²⁹.

אבל ע"פ כהנ"ל מובן למה אין מוסיפים כסף בראש (וגם באמצע הטלית), כי אין כל צורך לזה כלל כנ"ל. וזה שהיו חסידים שהיו להם עטרות, הוא משום כי הם באו מחוגים שנהגו לשים עטרה בטליתותיהם, ולא חשו להסירם מיד, כי גם לפי אדה"ז אין שום גריעותא בעטרה של כסף³⁰ (רק שסבר שאין צריכים להוסיפה, אבל לאחר שכבר הוסיפה פשוט שאין (צורך) להסירה). אבל לאחר שכבר הסירם אין כל צורך להחזירם כנ"ל.

כנלפע"ד, ועצ"ע.



27 ויתרה מזו יש לומר שאדה"ז (והמ"א) סברו שאפילו במקרה שצריך להוסיף דבר להטלית, יש לעשותה דווקא ממשי כי משי מוסיף יופי בהטלית, משא"כ כסף שאינו מוסיף שום יופי להטלית כלל כי "מה לכסף וזהב בטלית" (ערוך השולחן סי' ח' סעי' י') היינו כסף אינו בגד ואינו עושה הבגד נאה, משא"כ בד ממשי שהוא בגד ונעשה חלק מהבגד ועושה הבגד נאה (ועפ"י זה שכתבו משי, כוונתם דווקא למשי, ולא לכסף כי כסף אינו מוסיף שום יופי בהבגד, אבל לפי מה שכתבנו בפנים יש לומר שזה שכתבו משי הוא כי כן נהגו המון העם, שלא היה להם ממון לקנות כסף עבור טליתותיהם, אבל כל המרבה ורצה לעשותה מכסף ה"ז משובח).

28 כמו שהובא בארצות חיים סי' ח', בלב הארץ סעי' ד' ועוד, וכן הובא בספר דרכי חיים ושלוש אות ל"ו שכן היה נוהג הרה"ק ר' חיים אליעזר ממונקאטש, וש"נ.

(להעיר ממה שהביא בספר טעמי המנהגים (אות י"ד) "וכן העטרה שעושים למעלה אין לעשות אלא מדבר לבן" עיין יש"ש (שם) ושוע"ר סי' ט' סעי' ט', אבל אף לפי"ז לכאורה צ"ע כי היה להם לעשות משי מבחוץ על הראש וגם על הגוף)

29 עיין עד"ז בספר חקרי מנהגים (מהדורת תשנ"ט ח"א עמ' י"ז), שהקשה על דברי האשכנזא דרבי. אבל לפי דברינו מתורץ כדלקמן.

30 או כי אין חוששים להחשש המובא בלבוש (כי מלשונו - "ואין לתמוה מכאן על התליתות שלנו וכו' - משמע שגם הוא בעצמו לא חש לזה - עיין מש"כ בזה באג"מ או"ח ח"ה (סי' כ' אות ג')), או שחשו לזה ועשו כסף גם באמצע גוף הטלית.

מחיצה בין אנשים לנשים (גליון)

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מייסיגן

בהמשך למה שכתבתי בגליון לפרשת תצוה (א'קא) ע"ד מחיצה המפרדת בין האנשים לנשים בבית הכנסת נראה להעיר שמדברי רבינו הזקן (בשו"ע או"ח סימן שט"ו סעי' ב) מוכח שרק בשעת תפילה צריך מחיצה ולא בעת לימוד התורה אפילו בבית הכנסת¹.

דבר זה נלמד מהא דאדמו"ר הזקן מביא בפשיטות דברי הט"ז (שמקורו הוא המרדכי) "ואין צריך לומר שמותר לעשות מחיצות לצניעות בעלמא שלא יהא יושב במקום מגולה כגון מחיצה שעושין בשעת הדרשה להפסיק בין אנשים לנשים וכל כיוצא בזה עכ"ל".

ומדבריו מוכח שמחיצה בשעת לימוד תורה בין האנשים להנשים היא רק לצניעות בעלמא ולא להתיר שום איסור.

והדין שמותר לעשות מחיצה כדי להתיר איסור במקום שאינו חולק רשות לעצמו², כגון התולה מחיצה בשבת לפני הנר כדי לשמש מטתו, אינו מובא בשו"ע רבינו הזקן עד סוף הסעיף, ומוזה משמע שההיתר של הקמת מחיצה בעת הדרשה אין לו שייכות לזה שהמחיצה בין אנשים לנשים אינה חולקת רשויות, אלא טעם ההיתר להעמיד המחיצות בשעת הדרשה, הוא משום שאין שום איסור (מעיקר הדין) ללמוד תורה בלי מחיצה, ואם כל זה בוודאי יש ענין של צניעות להעמיד מחיצה בעת הדרשה והוא בגדר ד"מילתא דחסידותא".

והנה בפשטות נ"ל שמה שהתיר אדמו"ר הזקן להעמיד המחיצות בשעת הדרשה, הוא גם בדרשה שנותנים בבית הכנסת, שגם שם מעיקר הדין לא צריך מחיצה בעת לימוד תורה, (וזה שלא כדעת האגרות משה (ח"א לשו"ע או"ח ס' לט ע' צ"ט) שמדבריו משמע שבבית הכנסת יש איסור ללמוד תורה בלא מחיצה, משום שבית הכנסת הוא בגדר בית המקדש ויש שם דין יראה ד"ומקדשי תיראו").

(1) **הערות המערכת:** הטעם שחייבו מחיצה בשעת התפלה, וכן החילוק בין חיוב מחיצה בשעת התפלה לבין מנהג מחיצה בעת הדרשות נתבאר באריכות ע"י הרב ש.ד.ב. לויין שי' בגליון א'קא ע' 77 ואילך, משוע"ד ומאגרות קודש.

(2) **הערות המערכת:** היתר עשיית מחיצת עראי בשבת במקום שאין צריך לחלוקת רשות, נתבארה בשוע"ר סי' שטו.

והחילוק בין תפילה שיש צורך למחיצה (מעיקר הדין), ללימוד התורה ששם המחיצה היא רק לצניעות בעלמא, י"ל שכיון שעיקר ענין של תפילה היא לעורר אהבת השם בתוך לבו של המתפלל, וכידוע שניקת החיצונים היא מן המדות של קדושה (כמבואר בהרבה מקומות בדא"ח) ע"כ הצריכו מחיצה בשעת התפילה למנוע הסתכלות בנשים כדי שלא יבעיר אש זרה בתוכו בזמן שההסתכלות עלול להביאו למדות והרהורים רעים.

משא"כ בעת לימוד התורה ושמיעת הדרשה אין אותו החשש קיים, וע"כ לא החמירו להצריך מחיצה כדי למנוע ההסתכלות, אלא סמכו על כל אחד ואחד שישמור ע"ע מלהסתכל.

והנה כל זה בנוגע לחיוב של מחיצה שלכאורה סובר רבינו הזקן שגם בבית הכנסת אין שום חיוב של העמדת מחיצות בעת הדרשה אבל אי אפשר ללמוד מזה שיש היתר ליתן דרשה בבית הכנסת לאנשים ונשים כשהם יושבים בערבוביא, כמוכן ופשוט.



רקיקה בעלינו לשבח (גליון)

הרב ניסן יוסף זיבעל

שליח כ"ק אדמו"ר - אורלנדו, פלורידה

בגליון א'קא העיר הרב ש.ב. על מנהגינו שרוקקים אחרי אמירת המילים "שהם משתחווים להבל ולריק", שלכאורה אם רוקקים מפני שאסור ליהנות מהרוק שנתהווה ע"י הזכרת הגילולים¹, הרי בכל פעם שאומרים עלינו לשבח יהיה צורך לירוק, גם בתפילת ראש השנה ויום הכיפורים, כשאומרים הקטע הראשון של 'עלינו לשבח', ומ"מ לא מצאנו שיורקים שם. וז"ל שם "ולכאורה באם מתהווה רוק שאסור ליהנות ממנו היו צריכים לנהוג שם כבכל פעם שאומרים "להבל ולריק" בסיום התפילות".

מק' שלכ' יש איסור הנאה בכל פעם שמזכירים ע"ז

א. באמת יש להקשות כנ"ל לא רק בנוגע לרקיקה שבעלינו בר"ה ויוה"כ, אלא על כל פעם שמזכירים ע"ז ולא רוקקים. שהרי יש כו"כ מקומות בתפלה שמזכירים ע"ז, ואעפ"כ לא רוקקים שם. ואם אכן יש איסור ליהנות מרוק שנתהווה ע"י הזכרת ע"ז,

1) וכידוע שהמילים "להבל ולריק" (לפי נוסח אדמו"ר הזקן) הם מרמזים ליש"ו ומחמט. וכדאיתא בכמה ספרים (ראה סיני תשל"ה ע' ג-ד המביא ממחזור ויטרי ומערוגת הבושם ועוד) ש"להבל ולריק" בגימטרי' יש"ו מחמט', והיינו שב' מילים אלו הם מרמזים ליש"ו הנוצרי ומחמט הישמעאלי. וא"כ כשאומרים מילים אלו אנו מרמזים לגילולים.

הרי לכאורה בכל מקום שמזכירים ע"ז יהי' אסור ליהנות מרוק שנתהווה בהזכרה זו, ויהי' צורך לירוק במקומות אלו. וא"כ אינו מובן למה רוקקים כשמזכירים הגילולים (א) דוקא בתפילת עלינו ולא בשאר מקומות שמזכירים ע"ז (ב) דוקא בעלינו שבסוף התפלה ולא כשעלינו הוא באמצע התפלה כמו בר"ה ויוה"כ.

אין שום איסור הנאה ברוק שנתהווה מהזכרת ע"ז

ב. והנה כד דייקת שפיר בדברי כ"ק אדמו"ר ב'היום יום' הרי מוכח שאין איסור ליהנות מהרוק שנתהווה בהזכרת המילים "שהם משתחווים להבל ולריק". שהרי דייק כ"ק אדמו"ר לכ' "ואין רוצים ליהנות מרוק זה", ולא כ' ואסור ליהנות מרוק זה. ומזה מוכח שאין איסור ליהנות מהרוק שנתהווה ע"י אמירת מילים אלו, אלא מונעים עצמנו מליהנות מרוק זה מפני שאין רוצים ליהנות ממנו.

ולפי"ז מובן לכאורה למה לא רוקקים בכל פעם שמזכירים ע"ז. והיינו מפני שאין שום איסור ליהנות מרוק שנתהווה ע"י הזכרת ע"ז, וא"כ למה נרקוק.

למה רוקקים אם אין שום איסור הנאה ברוק

ג. אולם לפי"ז מובן רק למה אין רוקקים בכל פעם שמזכירים ע"ז, והיינו מפני שאין איסור ליהנות מרוק שנתהווה ע"י הזכרת הגילולים, ואשר לכן אין חיוב לרקוק בכל פעם שמזכירים הגילולים. אבל מ"מ צ"ב למה בוחרים לרקוק בתפלת עלינו אם אכן אין צורך בזה. שהרי לכאורה אם רוק זה הוא מותר בהנאה, למה דוקא בעלינו לשבח "אין רוצים ליהנות מרוק זה", ובשאר מקומות בתפלה לא מקפידים על זה. וצ"ב מהו הקשר בין עלינו להעדר רצון הזה.

נמצא שיש לברר מהו הנימוק בזה "שאין רוצים" ליהנות מהרוק, (א) למה אין אנו רוצים? (ב) למה דוקא בעלינו אין אנו רוצים ליהנות מהרוק?

נימוק העדר הרצון ליהנות מהרוק – מיאוס מע"ז

ד. ובפשטות י"ל שהטעם לזה שאין רוצים ליהנות מהרוק הוא משום הרגש של מיאוס מע"ז, והיינו שענין ע"ז הוא כ"כ מאוס אצלנו, עד כדי כך שלא רוצים ליהנות מרוק שנתהווה ע"י הזכרת ע"ז.

ועפי"ז נמצא שהטעם הפנימי לזה שרוקקים בהזכרת המילים "שהם... ולריק" הרי"ז משום שיש לנו מיאוס מע"ז, ומצד הרגש המיאוס לא רוצים ליהנות מרוק שנתהווה ע"י הזכרת ע"ז.

ואין זה סותר כלל למש"כ בה'היום יום' טעם הרקיקה, כי מדיבור מתהווה רוק ואין רוצים ליהנות מרוק זה", ולא מוזכר כלל ענין המיאוס, שהרי י"ל שבה'היום יום'

מוזכר רק טעם הרקיקה, אבל לא מבואר מהו טעם הפנימי להעדר הרצון ליהנות מרוק זה- הרגש של מיאוס מע"ז.

מטרה הפנימית של הרקיקה - המחשת המיאוס מע"ז

ה. וי"ל שישנם ב' נימוקים לזה שרוקקים בתפלת עלינו א) טעם הרקיקה, שרוקקים מפני שאין רוצים ליהנות מרוק שנתהווה ע"י הזכרת ע"ז. ב) המטרה הפנימית של הרקיקה, והיינו שכל ענינה של הרקיקה היא להחדיר את האדם את רגש של מיאוס מע"ז. וכדי להמחיש הרגש זה רוקקים, והיינו מפני דכשרוקקים אנו מבטאים איך שהגילולים הם כ"כ מתועבים ומשוקצים לנפש כדי כך שאין רוצים ליהנות אפי' מרוק שנתהווה ע"י הזכרתם. ומובן שמעשה הרקיקה פועלת שהאדם ירגיש המיאוס מע"ז באופן מוחשי.

ובאמת דבר זה מובן קצת מסגנון דברי ה'היום יום' דאיתא שם וז"ל: "טעם הרקיקה, כי מדיבור מתהווה רוק ואין רוצים ליהנות מרוק זה", הרי יש לדייק דמדובר כאן דוקא בטעם הרקיקה, אבל לא מבואר מהו המטרה הפנימית של הרקיקה.

ומהנ"ל יוצא שבעלינו לשבח מראין ענין של העדר הנאה ע"י הרקיקה, ועושים כן כדי להמחיש ההרגש של מיאוס מע"ז.

הרגש מיאוס מע"ז הוא נחוץ דוקא בעלינו שבסוף התפלה

ו. אלא שמו"מ צ"ב למה רוצים להרגיש הרגש זה של מיאוס א) דוקא בעלינו ולא במקום אחר בתפלה, ב) למה דוקא בעלינו שבסוף התפלה ולא בעלינו שבתפלת ר"ה ויו"ה.

ועפ"י מה שבארנו לעיל שכוונה הפנימית של הרקיקה היא להמחיש המיאוס כלפי ע"ז, יהי' מובן למה רוקקים דוקא א) בעלינו ב) בעלינו שבסוף התפלה.

דהנה כ' הב"ח² דטעם אמירת עלינו הוא כדי "לתקוע בלבבינו קודם שנפטרים לבתינו"³ יחוד מלכות שמים, ושיתחזק בלבבינו אמונה זו. כי אם יש לא' מישראל מו"מ אם הכותים ויצליח (הכותי) לא נפנה לבבינו אל האלילים ולא יעלה במחשבה ח"ו שום הרהור עבירה עכ"ל.

הרי מדברי הב"ח יוצא שכל ענינו של תפלת עלינו הוא כדי לחזק ולתקוע בלבבינו יחוד שמים ושלא נפנה לבנו לאלילים ח"ו, ומחזקים ענין זה דוקא "קודם שנפטרים

(2) סי' קלג ד"ה ואמר.

(3) והטעם לזה שאומרים 'עלינו לשבח' בתפלת מוסף בר"ה למרות שאין זה בסוף התפלה, הרי"ז מפני שבתפלת עלינו מוזכר עניני מלכות. אבל אין זה מקומו וענינו האמיתי של תפלת עלינו.

לבתינו", והיינו קודם שיוצאים מביהכנ"ס לעולם מלא גילולים ויהי' עסקינו עם עובדי אלילים##

ומדברי הב"ח נמצא מובן למה דוקא רוקקים בתפלת עלינו שבסוף התפלה. שהרי דוקא אז, קודם שנפטרים לבתינו ויוצאים לחוץ, צריכים לחזק יותר איך שהגילולים הם מאוסים, כדי שלא נפנה אליהם ח"ו (כשיוצאים לחוץ). וחזוק הרגש זה הוא עי"ז שרוקקים כשמזכירים הגילולים, וממחישים המיאוס שיש לנו מע"ז. שהרי ע"י הרקיקה ממחישים ההרגש שהגילולים הם כ"כ מתועבים ומשוקצים, עד כדי כך שאין רוצים ליהנות אפי' מרוק שנתהווה ע"י הזכרתם. וזה מעורר באדם רגש אמיתי של שיקוץ ותיעוב מהגילולים וזה מחזקו ללילך לחוץ. משא"כ בשאר מקומות בתפלה וכו' לא נחוץ כ"כ לחזק#ענין זה.

מענה מכ"ק אדמו"ר בענין זה

ז. ולאחר כל הנ"ל מצאתי שכ"ק אדמו"ר⁴ ענה לא' ששאל למה רוקקים דוקא (א) בעלינו (ב) למה רוקקים בסיום התפלה ולא בכמה הפעמים לפני זה כשמזכירים הגוים ואליליהם.

בנוגע לשאלתו למה רוקקים בעלינו ענה לו כ"ק אדמו"ר: "ויש לומר מפני מעלתה של תפילה זו שנתחברה על-ידי יהושע בן נון וכתבו הפוסקים ש"שבח גדול יש בעלינו לשבח" [שלכן "צריך לאומרו מעומד"]. וכן כתוב בכתבי האריז"ל, ומהם: שער הכוונות (ענין כוונת עלינו לשבח) "הוא שבח גדול מאד מאד", פרי עץ חיים "שבח גדול לאין קץ" [ובהנ"ל מפורטים 'ב' כוונות וסיבות, יש בשבח הזה של עלינו לשבח"]. וראה שער הכולל פי"א ס"ק לד. ולזה ששאל למה רוקקים דוקא בסיום התפלה ענה לו כ"ק אדמו"ר: "ולכן - אדרבה פשוט הוא ועל-פי מה שאמרו חז"ל דהכל הולך אחר החיתום (ברכות יב, ב)".

ובדרך אפשר הביאור במענה כ"ק אדמו"ר שרוקקים בעלינו דוקא מפני מעלתה של התפלה הוא, דכשרוצים להדגיש ולחזק ענין מיוחד, יש לעשות כן בתפלה שיש בה מעלה מיוחדת, מפני שאז יש בענין שרוצים לחזק פעולה חזקה יותר. ולכן בנידון דידן שרוצים לחזק הרגש המיאוס מע"ז, הרי הא גופה שמחזקים ענין זה בתפלת עלינו שהיא תפלה כ"כ נעלית, הרי יש בזה פעולה יתירה וחזקה יותר מזה שהיינו מחזקים ענין זה בתפלה אחרת.

ועד"ז בנוגע לזה שרוקקים רק בסוף התפלה ולא במקום אחר, הנה ממענה כ"ק אדמו"ר שהביא הכלל "דהכל הולך אחר החיתום" מובן ששמים דבר מאוד חשוב ששקול כנגד הכל דוקא בסוף. ונמצא דכשגומרים אם דבר מיוחד הרי"ז מדגיש חשיבותו, דהא הכל הולך אחרי החיתום. ובנידון דידן הרי"ז מדגיש החשיבות להרגיש ההרגש של מיאוס מע"ז כנ"ל.



חנוך קטנים בברכת כהנים (גליון)

צבי רייזמן

איש עסקים ומח"ס רץ כצבי (י"ב כרכים) ועוד

בהמשך למה שכתבתי בגליון א'קג (ע' 49) הנני מצרף את מכתבו של ידידי רבי מרדכי פרקש, שליח חב"ד בווישניגטון, בנדון דידן:

כבוד ר' צבי שיחי'

אחדשה"ט

נשאלתי הערב. יהודי כהן שנוהג בכל יום טוב לעלות לברכת כהנים יחד עם ילדיו הקטנים, ובפסח האחרון

הגיע רב חדש לקהילה, שאסר לו לעלות את ילדיו הקטנים בטענה שאינם יודעים לישא כפיהם. עכשיו מתקרב חג השבועות ונפשו בשאלתו שאדבר עם הרב שיתן לו להמשיך במנהגו הקודם. ובעיון בנושא עומדת לי כרגע שאלה בהבנה, ואבקש מכת"ר שכידוע עוסק במיוחד בנושא "כהונה" וזהיר בה טפי אם יוכל להאיר עיני בדבר.

המשנה ברורה (סי' קכח ס"ק קכג) כתב על דברי השו"ע אודות קטן שנושא כפיו עם כהנים שהם גדולים "ללמוד ולהתחנך", וז"ל: "וחינוך זה אינו כשאר זמני החינוך שהוא כבר חמש כבר שית, כי אם בשידוע לישא כפיו כמנהגי הכהנים". ולפי זה יוצא לכאורה שקטן שאינו יודע לישא כפיו אכן אינו עולה לדוכן.

אבל בשו"ע הרב (שם סע מט) כתב אודות קטן: "אבל עם כהנים אחרים שהם גדולים אפילו אינו בן י"ג שנה שידוע לישא את כפיו נושא עמהם כדי להתחנך במצות". מצד אחד יכולנו להבין שהפירוש "אפילו אינו בן י"ג שנים שידוע לישא את כפיו", פירושו אפילו שהוא קטן אבל בכל זאת "שידוע לישא את כפיו" אז נושא כפיו עם הגדולים, והיינו כנ" במשנה ברורה.

אבל באמת יש לפרש באופן אחר "אפילו אינו בן י"ג שנים שידוע לישא את כפיו", היינו שאפילו אם אינו גדול היודע לישא את כפיו, בכל זאת עולה לדוכן. וכן לכאורה

מדויק הלשון "שיודע" הנפנה ללפני פניו, ולפירוש הראשון היה כותב "וידוע" היינו שהוא קטן שבכל זאת יודע איך לישא כפיו.

ובאמת בפשטות איני מבין לדעת המשנה ברורה, אם לא יעלה איך ילמד לישא את כפיו, הרי בכל מצוה מחנכין את הקטן בעת קיום המצוה, וצ"ע. שוב אבקשו אם יוכל להביע דעתו בזה, בברכה, מרדכי פרקש

לאחר קבלת המכתב, השבתי לרב פרקש:

ערב חג השבועות תשע"ג

לענ"ד נראה שהמשנה ברורה נגע פה בענין "טכני" גרידא. היות וההלכה היא שבנשיאת כפים הכהן צריך לסגור את עיניו, והוא מכוסה תחת הטלית, ממילא אין אפשרות במקרה זה לאב לחנך את בנו וללמדו כיצד לעשות את נשיאת הכפים כראוי [עם כל ה"טכניקות" שבדבר: אצבעות, סגירת עיניים, תחת הטלית וכו']. ולכן יש ללמדו לעשות זאת ולחנכו קודם לכן. מה שאין כן במצוות אחרות שיכול לעשות זאת בעת קיום המצוה עצמה. ולכן כתב המשנה ברורה "כי אם שיודע לישא כפיו כמנהגי הכהנים" בהלכה זו ולא בהלכה אחרת. כך נראה לי פשוטו של דבר. צבי רייזמן



רמב"ם

המלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעולם הבא

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

לונדון, אנגלי'

שיטת הרמב"ם דזה שאין לו חלק לעוה"ב אינו אלא ב'רגיל' וביאור האגרות משה בענין זה

א. ברמב"ם הל' דעות (פ"ו ה"ח) כתב: אע"פ שהמכלים את חבריו אינו לוקה עליו¹,

1 ראה ספר החינוך מצוה רמ בסופה: "והלבין פני חבריו ברבים... אינו לוקה לפי שאין בו מעשה, וכמה שלוחים למקום להפרע מעוברי רצונו". ואולי סמך הרמב"ם על מ"ש לעיל (ה"ה) לענין לאו דלא תשנא ש"אין לוקין על לאו זה לפי שאין בו מעשה".

עוון גדול הוא. כך אמרו חכמים (ב"מ נט, א; אבות פ"ג מ"א), המלבין פני חברו ברבים² אין לו חלק לעולם הבא. עכ"ל. ובהל' חובל ומזיק (פ"ג ה"ז) כתב הרמב"ם: ואמרו חכמים הראשונים שכל המלבין פני אדם כשר מישאל ברבים [ויש גורסים: בדברים] אין לו חלק לעוה"ב. עכ"ל.

אבל ברמב"ם הל' תשובה (פ"ג ה"ד) כתב: ויש עבירות קלות מאלו ואעפ"כ אמרו חכמים שהרגיל בהן אין להם חלק לעוה"ב וכד[א]י הן להתרחק³ מהן⁴ ולהזהר בהן⁵, ואלו הן: המכנה שם לחבירו והקורא לחבירו בכינויו והמלבין פני חברו ברבים והמתכבד בקלון חברו והמבזה תלמידי חכמים והמבזה רבותיו והמבזה את המועדות והמחלל את הקדשים. בד"א שכל אחד מאלו אין לו חלק לעוה"ב, כשמת בלא תשובה, אבל אם שב מרשעו ומת והוא בעל תשובה הרי זה מבני העוה"ב, שאין לך דבר שעומד בפני התשובה. אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב, יש לו חלק לעולם הבא. עכ"ל.

ובגליון האחרון בארנו שיטת הרמב"ם באר היטב, ע"פ מ"ש בעצמו בפירושו על המשנה ובספרו מורה נבוכים, ע"ש בארוכה.

אמנם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' כ אות י"ד) כתב לבאר שיטת הרמב"ם באופן אחר, והוא דהרמב"ם הוכרח לומר שדוקא "הרגיל" להלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעוה"ב, "דהרי לא שייך שיהא מלבין פני חברו . . שהוא כאילו שופך דמים . .

(2) נראה שאין החילוק בין מביישו בינו לבין עצמו למביישו ברבים אלא מפני מדת ואיכות הבושת, שהמתבייש ברבים מצטער וסובל יותר ממי שמתבייש בצנעא. ולולי דמסתפינא הייתי אומר שיתכן שיהי' מבייש בינו לבין עצמו שדינו כמלבין פניו ברבים (וכן להיפך), וע"ד מ"ש (ב"ק פג, ב) "הכל לפי המבייש והמתבייש". ועפ"ז יש להעיר על דברי הפרמ"ג (בתיבת גמא, מותן שכון של מצוות, חקירה ה) שהואיל לתת שיעור ומנין ל'רבים', כי יתכן שאין שיעור קצוב בדבר.

(3) י"ג [במקום "כדאי הן להתרחק מהן"] "כדי להתרחק מהן", אבל נראה שהגירסא המדויקת היא כבפנים.

(4) פ"י להתרחק מהן **ביותר** [אולי ע"י גדרים וסייגים], וע"ד מ"ש הרמב"ם (הל' שבועות פי"ב ה"א) לענין שבועת שוא וכו' "צריך אדם להזהר מעוון זה יותר מכל העבירות". [ולפי הגירסא שבהערה הקודמת הכוונה לכאורה שהטעם שאמרו כן חכמים הי' כדי לזרזנו ולחזקנו להתרחק מדברים אלו ביותר].

(5) ראה בבא מציעא נח, ב: "אמר לי' אביי לרב דימי, במערבא במאי זהירי. אמר לי', באחוורי אפי". ובספר כד הקמח (לרבינו בחיי) ערך הלבנת פנים הגירסא: "במערבא במאי זהירי **טפי**, א"ל באחוורי אנפי".

עדיפא מרוצח ממש, שלא נאמרה בו חומר זה דאין לו חלק לעוה"ב⁶. ומזה הוכיח הרמב"ם דזה שהמלבין פני חבירו אין לו חלק לעוה"ב אינו "רק ברגיל בזה".

וטעם הדבר שב'רגיל' להלבין פני חבירו אין לו חלק לעוה"ב הוא, או משום שברגיל בכך נראה ש"אינו חושש לרציחה זו. . אף שיודע ג"כ שהוא צער גדול להאדם כרציחה" (ראה לקמן ס"ח), או משום "שלא מחשיב זה לרציחה כלל, דהוא כופר בטעם זה שאמרו חכמים", משא"כ במי ש"הי' נזהר בזה מלהתרגל בהלבנת פנים מאחר שאמרו חכמים שהוא כאילו שופך דמים. . נמי ודאי יש לו חלק לעוה"ב", דאף "שאירע איזה פעם שבייש את חבירו בהלבנת פנים, הא אפשר שאף שחושש לרציחה כזו להלבנת פנים, נמי אירע זה מצד יצר כעסו ויצר גאוותו וכדומה⁷, שאירע לפי שעה, שאין לדונו אלא על מעשה חטא זה, שאף שהוא חטא גדול וחמור מאד, הוא ודאי קיל הרבה מרציחה ממש, שיש לו חלק לעוה"ב, ולכן עצם הדבר וודאי ברור שהוא דווקא ברגיל וכן בכל מה שחשב שם הרמב"ם [הל' תשובה פ"ג ה"ד], הוא דווקא ברגיל בזה". עכ"ד האג"מ.

שקו"ט בדברי האגרות משה

ב. אבל דברי הגאון בעל אגרות משה, דב"רוצח ממש" – "לא נאמרה בו חומר זה דאין לו חלק לעוה"ב", צ"ב לדכוותי, דהלא מפורש כתב הרמב"ם לעיל מיני' באותו פרק (הל' תשובה פ"ג ה"ו): "ואלו הן שאין להן חלק לעוה"ב אלא נכרתים ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים: המינים והאפיקורוסין כו' ושופכי דמים ובעלי לשון הרע והמושך ערלתו". ואף שלא מצינו כן בפירושו בש"ס וכמ"ש בלחם משנה שם, מ"מ כן הוא דעת הרמב"ם דבי' עסקינן.

[ואף שלענין לשון הרע כתב הרמב"ם "בעלי לשון הרע", לשון המורה על מי שרגיל בסיפור לשון הרע ומתמיד בעבירה זו⁸, מ"מ לענין שפיכת דמים נראה פשוט דה"ה במי שעבר על איסור רציחה אפילו פעם אחת, וכמ"ש (בתחלה) גם בספר מרכבת המשנה על הרמב"ם (הל' תשובה שם)].

6 ומסתיימת לשונו של האג"מ משמע דאפילו הרגיל ברציחה יש לו חלק לעוה"ב, אשר ע"כ הוצרך לבאר חומר המיוחד שישנו במי שרגיל להלבין פני חבירו – שלא מצינו כמותו ברציחה.

7 ראה גם אג"ק לאדמו"ר זצוקללה"ה (חט"ז עמ' פד): "שברובא דרובא סיבת הלבנת פני חבירו הוא קשור במדת הכעס או הגאווה".

8 ראה משנה כסף על הרמב"ם שם: "ובעלי לשון הרע, כלומר שהורגלו בזה". וכ"כ בספר שמירת הלשון להח"ח כלל א.

וכבר כתב כן הרמב"ם לפנ"ז בהל' דעות (פ"ז ה"ג): "אמרו חכמים, שלש עבירות נפרעין מן האדם בעוה"ז ואין לו חלק לעוה"ב, ע"ז וגילוי עריות⁹ ושפיכת דמים ולשון הרע¹⁰ כנגד כולם".

ובפירוש המשנה שלו (אבות פ"א מט"ז) הראה מקורו, וכמ"ש שם "לשון התוספתא: "שלושה דברים נפרעין מן האדם בעוה"ז ואין לו חלק לעולם הבא: ע"ז וג"ע ושפיכת דמים, ולשון הרע כנגד כולם". ע"ש¹¹.

ויש להוסיף, שלענין ע"ז וג"ע מוכרחים אנו לומר (לפי שיטת הרמב"ם) דלא מיירי במי שרגיל בעבירות אלו, שהרי עבירות אלו מחייבי כריתות הן, וגם מי שלא עבר על מצות אלו כי אם פעם אחת הרי הוא חייב כרת, וקיי"ל (הל' תשובה פ"ח ה"א) ש"הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העוה"ב" ו"פרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו אלא יכרתו וימותו כו' וזהו כרת הכתובה בתורה¹², שנאמר (במדבר טו, לא) 'הכרת תכרת הנפש ההיא', מפי השמועה למדו (שבועות יג, א) 'הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב', כלומר שאותה הנפש שפירשה מן הגוף בעוה"ז אינה זוכה לחיי העוה"ב אלא גם מן העוה"ב נכרתת"¹³, ו"הנקמה שאין נקמה גדולה ממנה¹⁴ שתכרת הנפש ולא תזכה לאותן

9) כבר הקשו האחרונים למה השמיט גילוי עריות מרשימת העבירות שמנה בהל' תשובה פ"ג ה"ו. ראה בן ידיד על הרמב"ם שם. ובספר מוסר השכל-לשון חכמים כתב ע"ז: "שאלתי את פי הגאון כו' מו"ד ישע"י ברלין בעל 'שאלת שלום', ואמר שהדבר צריך עיון". ומ"ש במרכבת המשנה, לחם יהודה ועבודת המלך שם - צע"ג וכמבואר לכל מעיין.

10) לכאורה הכוונה ל"בעלי לשון הרע" וכמ"ש בהל' תשובה הנ"ל.

11) לשון התוספתא אשר לפנינו (פאה פ"א, ב) הוא: "על אלו דברים נפרעין מן אדם בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב, על ע"ז ועל ג"ע ועל שפ"ד, ועל לשה"ר כנגד כולם". וראה פי' הרד"ל לפרקי דרבי אליעזר פנ"ג סק"ב.

12) "ומרמב"ם משמע דבכל חייבי כרת הדין כן" (תפארת ישראל סנהדרין פ"ט מ"ו סקנ"ג).

13) ובשו"ת פרי יצחק (ח"א סי' כז) דמ"ש הרמב"ם "אלו שאין להם חלק לעוה"ב אלא נכרתין ואובדין כו'" היינו "היינו כרת לנפש שאין להם חלק לעוה"ב, וע"ש ברמב"ם קחשיב התם טובא בכלל זה ד'נכרתין ואובדין' דאינם בכלל חייבי כריתות ממש אלא שאין להם חלק לעוה"ב, והיינו כרת לנפש".

14) בשו"ת הרדב"ז (ללשונות הרמב"ם) על הל' תשובה: "משמע שיש לנפשות נקמה אחרת אלא שזו גדולה מכולם... לא היתה כוונת הרב להכחיש מציאות גיהנם ומקומותיו ופתחיו וחדריו והפרש העונשים אשר לנפשות הנכנסות שם כפי משפטו הצדק", ע"ש בארוכה.

וכמ"מ מ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש פרק חלק שם: "גיהנם הוא כינוי לצער ששיג את הרשעים ולא נתבאר בתלמוד תיאור אותו הצער, אלא יש אומרים השמש מתקרבת אליהם ושורפתם ולומד ממה שנאמר (מלאכי ג, יט) כי הנה היום בא בוער כתנור וכו'. ויש אומרים חום מוזר ייווצר בגופם וישרפם ולומד ממה שנאמר (ישע"י לג, יא) רוחכם אש תאכלכם".

החיים" (שם ה"ה)¹⁵, "[ופשט דבריו שאין עונש כרת בעוה"ז בקיצור שנים" (חקרי לב אהע"ז סי' א) ודלא כמ"ש בגמרא (מו"ק כח, א)], וא"כ מסתבר לומר דגם על עוון שפיכת דמים שמנה הרמב"ם ביחד עם ע"ז וג"ע הרי נפשו נכרתת מן העוה"ב אפילו כשעבר פעם אחת¹⁶. ושאיני לשה"ר שמבואר להדיא בהל' תשובה שם שרק בעלי לשה"ר אין להם חלק לעוה"ב, וכמשנ"ת לעיל.

ולפי דברי הרמב"ם דשופכי דמים אין להם חלק לעוה"ב, נסתר לכאורה יסודו של האג"מ בביאור שיטת הרמב"ם הנ"ל.

[הערה דא"ג: והנה מרגלי בפומייהו דאינשי 'מאמר חז"ל' שהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב, ורבים תמהו מהו מקורו של מאמר זה¹⁷, וע"פ הנ"ל נ"ל דהוא מיוסד על מ"ש הרמב"ם ששופכי דמים אין להם חלק לעוה"ב, וכבר פסק הרמב"ם (הל' רוצח פ"ב ה"ב) ש"ההורג את עצמו" – "שופך דמים הוא ועון הריגה בידו". אמנם בשופך דמים ממש קיי"ל שאין לך דבר העומד בפני התשובה ובשוב הרוצח מרשעו שוב יש לו חלק בעוה"ב וכנ"ל, משא"כ ההורג את עצמו הרי בדרך כלל כבר נעל דלתי תשובה בעד עצמו¹⁸ ושוב אין לו תקוה, וע"כ 'פסיקא מילתא' לומר עליו דוקא שאין לו חלק לעוה"ב].

אבל הנדפס במהדורות הנפוצות של משנה תורה (הל' יסוה"ת פ"ה ה"ד) "נטרד מן העולם הבא ויורד למדרגה התחתונה של גיהנום" – ליתא לפי הכת"י המדויקים (ראה שינויי נוסחאות שברמב"ם מהדורת פרנקל שם). ואכ"מ להאריך.

(15) ובלשון האברבנאל בפ' עה"ת (במדבר פרק טו) בביאור דעת הרמב"ם "כי הוא יסבור שעונש הכרת לנפש הוא העדרה והפסדה ההחלטי... שהכרת הוא העדר ההשאות והקיום". וע"ש מה שהקשה על שיטת הרמב"ם.

(16) ויעויין בפ' האברבנאל שם בדעת הרמב"ם ש"האפיקורסים שזכר הם הנכרתים ואובדים בין שיהיו מכלל הל"ו כריתות או שאינם מהכריתות שגם הם יהיו אובדים כפי חומר חטאתם" כיון שענין הכרת "הוא העדרה לגמרי" של הנפש, "ובידוע שאין בהעדר מדרגות".

(17) בכתובות קג, ב: "אף ההוא כובס מזומן הוא לחיי העולם הבא". ובחי' מהרי"ט שם תמה, הלא קיי"ל דהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב. ובספר ידי המלך (על הרמב"ם הל' אבל פ"א הי"א) תמה, איפה ראה המהרי"ט דאין להמאבד עצמו לדעת חלק לעוה"ב. וע"ש שיש רמז לדבר מהא דאיתא בגיטין (נז, ב) "אם אנו טובעין בים אנו באין לחיי העוה"ב כו", ע"ש. ובפני יהושע ב"מ נט, א: "נ"ל דמהכא נמי מוכח דמלבין אין לו חלק לעוה"ב, דהא מאע"ל הוא עוון גדול שנאמר בו כל המאע"ל אין לו חלק לעוה"ב, ואפילו הכי היתירו לו כדי שלא ילבין, א"כ מוכח דמלבין אין לו חלק לעוה"ב".

(18) אם לא "בהפיל עצמו למים [וכיו"ב] כיון שהמים מעלים ומורידים אותו טרם יפול אל התהום וימות ודאי מתחרט טרם שיפול וימות" (גליון מהרש"א על שו"ע יו"ד סי' שמה ס"ב). ועד"ז כתבו כמה אחרונים [ראה בהנסמן בשו"ת יביע אומר (להגר"ע יוסף) ח"ב יו"ד סי' כד (אות טז), ושם: "שאם עשה תשובה, ואחר מעשהו הנמחר התודה מתוך דעה צלולה... אין למנוע ממנו שום דבר שאין לך דבר העומד בפני התשובה", וע"ש דעת החולקים].

עוד ביאור באגרות משה ושקו"ט בזה

ג. והנה באגרות משה שם לא נחה דעתו לגמרי בתירוצו הראשון, כי "לפי מה שכתבו מפרשי הרמב"ם בכמה מקומות, שלא נקט דבר שלא נמצא מפורש, בלא לשון 'ראה' ל¹⁹, לכאורה לא מתורץ עדיין", דכיון שבמשנה ובגמרא סתמא קתני, שהמלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעוה"ב, ה' לו להרמב"ם לכתוב הלכה זו בסתם ולהוסיף: 'ראה לי, שכל אלו שאמרנו [בהלכה זו] בשאין להם חלק לעוה"ב, אין זה אלא במי שרגיל בהן' וכיו"ב.

ועל כן הציע באגרות משה שם לבאר שיטת הרמב"ם באופן אחר, ובהקדים מ"ש בגמרא (ב"מ נח, ב) "אמר רבי חנינא, הכל יורדין לגיהנם, חוץ משלשה. הכל ס"ד, אלא אימא כל היורדין לגיהנם עולים, חוץ משלשה שיורדין ואין עולין ואלו הן, הבא על אשת איש והמלבין פני חבריו ברבים והמכנה שם רע לחבירו".

ונתקשו הראשונים מהא דאיתא בהמשך הסוגיא "הבא על א"א כו' מיתתו בחנק ויש לו חלק לעוה"ב, אבל המלבין את פני חבריו ברבים אין לו חלק לעוה"ב", ואיך אפשר לומר שהבא על אשת איש יורד לגיהנם ואינו עולה. ראה חי' הריטב"א ב"מ שם ותוס' רי"ד שם נט, רע"א. ועוד. [ובתוס' (ב"מ שם ד"ה חוץ) תירצו דה"פ "כל היורדין עולין מיד ואין אור של גיהנם שולט בהן. . חוץ משלשה דאין עולין מיד", ושלשה אלו חלוקים הם, ד"יש מהם נדונין לעולם. . ויש שעולין לאחר י"ב חדש דמשפט רשעי ישראל בגיהנם י"ב חדש (עדות פ"ב מ"י)"; המלבין פני חבריו ברבים נדון בגיהנם לעולם, והבא על אשת איש עולה אחרי י"ב חודש. וע"ש מ"ש התוס' עוד בזה].

וכתב האגרות משה דכדי שלא יוקשה קושיית הראשונים, פירש הרמב"ם דהא דקיי"ל ד"הבא על א"א כו' יש לו חלק לעוה"ב" מייירי במי שאינו רגיל בכך, ומה שאמר רבי חנינא שהבא על אשת איש יורד לגיהנם ואינו עולה, דנכלל בזה שאין לו חלק לעוה"ב, מייירי במי שרגיל בעבירה זו. ורבי חנינא ה"ק, "כל היורדין לגיהנם [על שאר עבירות שעברו אפילו ברגילות] עולים, חוץ משלשה [עבירות] ש[העוברים עליהן ברגילות]

19) יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ה. לדוגמאות אחדות מני מאות, ראה שו"ת מהרלב"ח סי' לג: "ככה דרכו ז"ל לכתוב הדינין כאשר הם בתלמוד, אמנם הדינים הנלמדים מדיוק דברי התלמוד מניח ועל המעיין ללומדם מדיוק דבריו"; שו"ת הב"ח סי' יח: "נודע דרכו של הרמב"ם בחיבורו שאינו כותב דין חדש מדעתו בסתם כל שאינו מפורש במשנה ובגמרא או בדברי הגאונים, אלא כותב 'ראה לי'; שו"ת נו"ב מהדו"ק אהע"ז סי' עז: "אין דרכו של הרמב"ם והרי"ף לכתוב דין מחדש שאינו מפורש בגמרא בהדיא אף שהוא מוכח בכמה הוכחות כידוע למי שבקי בדרכיהם ובדבריהם"; שו"ת חת"ס יו"ד סי' צב: "הו' דרכו של הרמב"ם מה שאינו מפורש להדי' בש"ס לא מייתי לי' בחיבורו רק לעתים רחוקות ובמקומות מועטים שכותב יראה לי כך וכך".

יורדין [לגיהנם] ואין עולין [משם לעולם, כי אין להם חלק לעוה"ב], ואלו הן, הבא על אשת איש והמלבין פני חבריו ברבים והמכנה שם רע לחבירו".

וא"ת, למה לא פסק הרמב"ם בשום מקום דהבא על אשת איש ברגילות אין לו חלק לעוה"ב, לזה כתב האג"מ, שיתכן שהרמב"ם לא פסק כרבי חנינא בכל דבריו ולכן השמיט הלכה זו מחיבורו, אבל במלבין פני חבריו ברבים ועד"ז במכנה שם לחבירו שבאלו השנים פסק הרמב"ם כמותו, שאין להם חלק לעוה"ב, התנה שאין זה אלא במי שרגיל בכך, וכפי שיטת רבי חנינא עצמו.

ועל פי ביאור זה כתב באגרות משה "נמצא שיש מקור מפורש בגמרא, שלכן לא כתב ע"ז יראה לי".

וגם דבריו אלו לא זכיתי להבין: הרי (כנ"ל ס"ב), בפירוש כתב הרמב"ם בהל' דעות (פ"ז ה"ג) ובלישנא דלא משתמע לתרי אנפי, "שלש עבירות נפרעין מן האדם בעוה"ז ואין לו חלק לעוה"ב", ואלו הן: "ע"ז וגילוי עריות ושפ"ד", והרי הבא על אשת איש ה"ה בכלל גילוי עריות, וע"כ דס"ל להרמב"ם, או דלא קיי"ל כסוגיית הגמרא (ב"מ שם) ש"הבא על אשת איש כו' יש לו חלק לעוה"ב", אלא כשיטת התוספתא שהביא בפירוש המשנה (אבות – הנ"ל ס"ב) שג"ע הוא אחד מ"שלשה דברים" ש"נפרעין מן האדם בעוה"ז ואין לו חלק לעוה"ב", ואם כן אין טעם לדחוק ולומר דרבי חנינא שאמר הבא על אשת איש יורד לגיהנם ואינו עולה מיירי במי שהוא רגיל בכך וללמוד מזה דהוא הדין המלבין פנים והמכנה שם דקא חשיב בהדי' [דשפיר י"ל שרבי חנינא סבר כשיטת התוספתא].

ועל כרחק צ"ל דזה שכתב הרמב"ם בכל אלו שמנה בהל' תשובה (פ"ג הי"ד שם) דזה שאין להם חלק לעוה"ב אינו אלא ברגיל בכך, אינו מוכרח מדברי רבי חנינא, אלא שהרמב"ם פירש מסברת עצמו דמ"ש חז"ל על אלו שאין להם חלק לעוה"ב, אינו אלא ברגילים בעוונותיהם ומטעם שנתבאר בדברי הרמב"ם ורבינו אברהם בנו (וכמ"ש בגליון האחרון).

הכלל שאין הרמב"ם מביא דינים מחודשים

ד. ועוד יש להעיר, דמה שעשה הרמב"ם אוקימתא ופירש דמה שאמרו חז"ל שהמלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעוה"ב ודכוותי' אינו אלא ברגיל, נראה דאין זה מקרה יוצא מן הכלל שכללו מפרשיו שבכל מקום שכתב הרמב"ם דין מחודש הקדים לזה "ויראה לי", שהרי במקומות רבים פירש הרמב"ם דברי חז"ל ע"פ סברא, והוסיף פרטים ביד"ו החזקה שלא נזכרו בסוגיית הש"ס. וביתר שאת עשה כן בעניני

יסודי התורה המבוארים ב'ספר המדע' ובעניני שכר ועונש השנויים בהל' תשובה כמבואר לכל מעיין, ועד"ז הוא בנדו"ד.

ולא דיברו המפרשים ובעלי הכללים הנ"ל, אלא כשחידש דין חדש לגמרי שאין לגוף הדין מקור ברור בדברי חז"ל, והרמב"ם הכריע כדבריו מדעתו הרחבה, משא"כ בנדו"ד וכיו"ב שעיקר הדין שאין לו חלק לעוה"ב מפורש במשנה ובגמרא, והרמב"ם כתבו בהלכותיו כפי מה שהי' נראה לו פירוש²⁰.

עוד יש להעיר, שיתכן שישנם יוצאים מן הכלל שכללן, שאין הרמב"ם כותב דינים חדשים שהמציא מדעתו מבלי שיכתוב "ויראה לי", וכדמשמע מלשון הבית יוסף (יו"ד סי' קצד): "שכבר נודע שאין דרכו של הרמב"ם ברוב המקומות לכתוב אלא הדינים הסדורים בתלמוד אליבא דהלכתא"²¹.

ועצ"ע בכ"ז.



החילוק בין גזירת המן לגזירת אנטיוכוס

-והמסתעף לענין המסירות נפש דבנ"י בימים ההם-

הת' לוי יצחק פעוונזנער

חבר המערכת

הגדרת גזירת אנטיוכוס וגזירת המן

א. ידוע החילוק בין גזירת אנטיוכוס לגזירת המן. דבפורים היתה הגזירה "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים" (אסתר ג, ו), ואילו בחנוכה היתה הגזירה על קיום התורה ומצוות, שלא רצו לפגוע בגופם של ישראל אלא עיקר רצונם הי' להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך, שאמרו "כתבו לכם כו' שאין לכם חלק באלקי ישראל" (וראה לבוש וט"ז או"ח הל' חנוכה סתר"ע סק"ג) [אמנם פשוט שבעברם על גזירת המלך, נדונו להריגה כדין כל מורד במלכות].

20 להעיר ממ"ש בס' העמק שאלה (להנצי"ב) על השאלות: "לפעמים עיקם הרמב"ם פירוש המשנה כדי לאוקמא על הלכה" (שאלתא ל); "זהו דרך הרמב"ם בכ"מ לעקם פירוש המשנה כדי לפרשה לפי הפסק" (שאלתא קכח).

21 ולהעיר ממ"ש בכסף משנה על מ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"ח הי"א "והוא שיקבל וכו' - "נראה לי שרבינו אומר כך מסברא דנפשי' ונכוחה היא". [ולהעיר שהמפרשים האחרונים שם ציינו מ"מ לדברי הרמב"ם אלו].

ב. והנה מבאר אדמו"ר הזקן (בתו"א על מג"א צא, ב. צז, א. צט, ב) שהמן לא רצה להרוג כל בני", אלא רק היהודים, ופירוש "יהודים" הוא – כדאיתא בגמרא (בבלי מגילה דף יג) "כל הכופר בעכו"ם נק' יהודי" [ולכן נק' מרדכי איש יהודי ואף שהיה משבט בנימין]. נמצא שבאם היו ממירים דתם ח"ו – לא היו עושים להם כלום.

המסתעף מזה בדין "יהרג ואל יעבור" – בהלכה למעשה

ג. בשיחת פורים תשי"א, מבאר בזה הרבי: לפי הנ"ל נמצא שבין בחנוכה ובין פורים, עשו היהודים מסירות נפש בפועל על קיום התומ"צ ושמירת הדת¹. אך ישנו חילוק מהותי ביניהם. דבזמן חנוכה, הגזירה היתה על קיום התומ"צ [פי' שהיוונים רצו שהיהודים יחיו כמו גוים, היינו שלא יקיימו תומ"צ]. משא"כ בזמן פורים, הגזירה היתה על גופם של בני" [פי' שהמן רצה להרוג את בני", ורק שהיה ניתן להציל את עצמם ע"י המרת הדת]. ומבאר ש(לבד מהחילוק כפי שהוא ע"פ חסידות) ישנו בזה גם חילוק מפורש בהלכה:

ד. רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה, גבי ג' עבירות שהדין בהם שיהרג ואל יעבור: בה"ד כ' וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם [..] ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס".

ובה"ו כ' "כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים. כיצד מי שחלה ונטה למות ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה עושין. ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן. ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו". ושואל שם דצריך להבין טעם החילוק ביניהם – דלכאורה, חולה שיש בו סכנה שעבר ונתרפא בא' מג' האיסורים, אנוס הוא, ולמה עונשים אותו?

והנה, בהמשך השיחה שם, מביא הרבי ביאור הצ"צ בזה, ויובא לקמן (אות י"ג). אך על שאלה זו מצינו עוד כמה ביאורים בדברי המפרשים ז"ל², ונשתדל להביא כאן כמה ביאורים בקיצור נמרץ, וכן מה שיש לבאר ולהעיר בדבריהם ז"ל.

(1) וכן גבי חנוכה אי' ברמב"ם "בטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתומ"צ", וכידוע ביאור הרבי שהיו בזה ב' שלבים, ואכ"מ.

(2) עוד דבר עליו דנו המפרשים בנדון, הוא בכוונת דברי הרמב"ם ב"עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו". דהפ"ח פי' דהיינו רק מכת מרדות [אמנם גם לפי"ז לא נתייבשה הקושיא דלעיל בפנים]. אמנם, שאר המפרשים פי' שעונש הראוי לו, היינו כפשטי', דאם הוא עונש מיתה ממיתין אותו, ואם הוא עונש

ביאור הפר"ח ומה שיש להקשות בדבריו

ה. **אופן א:** ה'אדני יד החזקה' מבאר בשם הפר"ח "דבהלכה ד' מיירי שרוצים להרגו ממש אם לא יעבור, אם כן אם עבר, ניצל ממות בטוח והציל את חייו בזה, מה שאינו כן ברפואות כי מאן לימא לן דרפואות אלו בדוקות הן **ושמא כלל לא יועילו**, והוא בין כך עובר על עבירה חמורה ודאית והרפואה מסופקת בתועלת שלה". **וכעין זה כתב** ה'מעשה רוקח' (בשם הפר"ח הנ"ל): "ולעיל גבי אנסוהו כתב דפטור נראה דהיינו טעמא משום דלעיל הוי אונס גמור דודאי יהרגו אותו אם לא יעבור. ולכך אין לו עונש כלל מה שאין כן בחולה דאין זה אונס גמור **דאפשר שלא ימות** ואף שהוא מסוכן אפילו גוסס לפעמים ניצול ולא הוי כ"כ ודאי כאונס אחר וכן ראיתי להרב פר"ח ז"ל והוא פשוט".

ו. אמנם קשה על דבריהם: א) וכי למאי נפק"מ אם "שמא כלל לא יועילו" או "אפשר שינצל", והרי לכאורה זה דומה לספק פקוח נפש, ודינו כפקו"נ ודאי לגבי שאר איסורים (בבלי יומא פג א-פד ב; רמב"ם שבת ב א; טושו"ע או"ח שכת ג.), ומנלן לחלק גבי הג' עבירות. ועוד: וכי עליו לסמוך על כך ש"אפשר שינצל" (וע"ד שאין סומכין על הנס³) ב) - והוא העיקר: אין זה ביאור מספיק, דאמאי משום שזה ספק אם יתרפא ע"י רפואה זו **יצא מכלל אנוס**. ג) קושית ה'בן ידיד': "לענ"ד דוחק הוא דהא מסתמא על פי רופא מומחה עסיקין כי אמר אם יאכל זה יחיה ודאי ואי לא ימות ודאי ואפ"ה עונשין אותו"⁴.

ביאור ה'זכר ישעיהו' ומה שיש להקשות בדבריו

ז. **אופן ב:** הזכר ישעיהו⁵ [ועד"ז בכמה אחרונים] מתרץ, וז"ל "ידוע חקירת חכמינו בענין תכלית העונש אשר אנו מענישין לאיש העובר על כל דבר חטא ועון אם הוא לכפרת פשע על מעשיו הרעים, ובזה סר עונו, או אם הוא רק לגדור פרץ לעתיד לבד תהיה עוד העבירה ההיא לצור מכשול בקרב העם ושמעו לקול העונשין ויחדלו כי נפל

מלקות מלקין אותו, וה"נ מסתברא, ובפרט לאור מה שהרמב"ם העיד ע"ע שכתב ספרו "בלשון ברורה ודרך קצרה", ואכ"מ.

3) אך ראה ב'מרכבת המשנה' שכתב ע"ד הנ"ל וחילק "שאני הכא דאין כאן פיקוח נפש בודאי דהשלך על ה' יתבך והוא ירפאך". אמנם, אי משום הא, אינו מובן כ"כ מאי שנא אונס מחול, והרי גם בכגון דא אמחז"ל (ברכות יא), "אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים".

4) בגור אריה' [לרבי מסעוד ג'רמון] (וראה גם ביאורו בהנ"ל בהערה הבאה) כ' [לשיטת הפר"ח] "משא"כ באונס הבא ע"י אדם **בעל בחירה** דקרוי לודאי דלא יוצל", ודבריו צ"ע (לבד זה שאין זה מיישב הקושיות הנ"ל), דהרי הרמב"ם מיירי שם (עכ"פ גם) בעכו"ם (כמ"ש שם (ה"א) להדיא "כיצד כשיעמוד עכו"ם כו"), וידוע דבחירה חפשית נאמר רק בבנ"י ולא בעכו"ם, ואכ"מ.

5) לרבי זכריה ישעיה יאללעש ממניסק, נולד בשנת תקע"ו.

פחדם עליהם, כנזכר הרבה פעמים למען ישמעו וייראו וגו', ואולם הדעת נותנת וכן שפטו הרבה חכמים כי הטעם השני עיקר [...] זהו בעצמו הטעם באונס מחמת מיתה ועבר ולא נהרג דפטור, כי מה בצע בדמו הלא לא נעשה בזה תיקון כלל לעתיד, הן כל איש כי תקראנה אותו כאלה ולא יוכל להנצל ממיתה אם לא בעשותו אחת משלש עבירות אלו, אז לא יירא לנפשו מבוא בדמים מחמת פחד העונש, כי אמור יאמר מוטב שאהיה נידון אחר זמן בב"ד ולא אמותה הפעם, והואיל שלא יגיע לנו תועלת מכאן ולהבא למה נפגע בו חנם להכותו נפש, והנה זכינו לדון דין אמת לפטור מכל עונש את העובר מחמת יראת מיתה, ואמנם כל זאת מתקבל נכון רק היכא שהוא אנוס מחמת מיתה אבל באנוס ע"י חולי שגברה עליו, הנה בכגון זה הלא יתוקן לנכון לעתיד אם מות יומת, כי האיש הבא במבוכה כזו הלא יפחד להתרפאות באלו ג' עבירות כי בן מות יהיה בודאי, ואם לא יתרפא מהם עוד יש לו תקוה שיחיה בלעדי זאת, ואף אם הוא חולה שיש בו סכנה עוד לא נכובה תוחלתו, ובפרט כך הוא טבע החולה להתחזק בתקותו, ויען על ידי גזירת העונש יפרוש ולא יעבור מאותו טעם גופיה עונשין אותו כשיעבור, והנה יאירו כשמש בצהרים דברי רבינו בהבדל שני דינים אלו".

ח. אמנם קשה על דבריו: א) אינו מובן מה שכותב (גבי אונס) "כי אמור יאמר מוטב שאהיה נידון אחר זמן בב"ד ולא אמותה הפעם", והרי אדרבה, אם ומאחר שידע שבין כה יהיה נידון בב"ד למיתה בעוד איזה זמן, א"כ יעדיף ליהרג (ע"י הגויים) על קידוש ה', מאשר ליהרג (בב"ד) על חילול ה'! (ודוקא אם פוטרים אותו מעונש, זה גופא יעודד אותו שיותר כדאי לעבור על העבירה, וכלפי לייא). ב) וכן יש להקשות בסוף דבריו ע"ד מה שהקשינו לעיל (בס"ו). ג) בלקוטי שיחות חכ"ט עמ' 117-118, מבאר הרבי ששיטת הרמב"ם היא, שעיקר ענין העונש [גבי עונשי מיתה עכ"פ] הוא לשם כפרה. ומביא ב' ראיות ע"ז: 1) בהל' תשובה בתחילתן כתב ש"כל מחוייבי מיתות ב"ד ומחוייבי מלקות אין מתכפר להם במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתוודו", שמזה מובן שתכלית מיתת ב"ד או המלקות הוא לכפרת האדם, ורק שהכפרה היא בתנאי "שיעשה תשובה ויתוודה". 2) מהכס"מ הל' עדות פ"כ ה"ב בסופה, עיי"ש.

ביאור ה'בן ידיד' וה'שלל דוד' ומה שיש להקשות בדבריהם

ט. אופן ג: ה'שלל דוד' מתרץ "וי"ל שיש לחלק כיון שלמדנו משם בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך. לענין רפואה אי אפשר לדרוש עליו הך דרשא ההוא ולא אנוס כיון שעיקר הרפואה הוא משום אונס החולי ואי אפשר לדרוש עליו ג"כ ולא אנוס. שליכא צד שאין בו אניסות דבשאר עבירות כיון דאיכא דלאו אנוס בא הכתוב לומר שאינו חייב אלא בשאינו אנוס. אבל רפואה כולה אנוס הוא ולא שייך לדרוש ולא אנוס. וא"כ

במאי מוקמת בה אפי' נוטל את נפשך". ועד"ז תירץ ה'בן ידיד'⁶ "פטריה קרא ההוא ולא אנוס והיינו ודאי אנוס דע"י בשר ודם דכיון דכתיב בכל נפשך אפי' וכו' מוקמינן ליה באנוס דע"י הקב"ה".

יו"ד. אמנם קשה על דבריהם: א) אינו מובן מהו ההכרח מזה שע"כ בעינן לאוקומי תרי קראי [ד'ההוא" ולא אנוס, ו"בכל נפשך" אפי' נוטל את נפשך], והרי בפשטות האי קרא ד'ההוא' מיירי בעונש ("ונתתי אני את פני באיש ההוא"), ואילו האי קרא ד'בכל נפשך' מיירי במצוה. ואכן, לכו"ע [הן ב'אנוס' והן בחולי] יש מצוה שיהרג ואל יעבור גבי הג' עבירות⁷. ב) כן א"מ כ"כ מ"ש ה'שלל דוד' "כיון שעיקר הרפואה הוא משום אנוס החולי ואי אפשר לדרוש עליו ג"כ ולא אנוס כו'", והרי (לבד מה שכנ"ל מצוה לחוד ועונש לחוד) בפשטות אין הדרשה "ולא אנוס" קאי על המקרה [שע"ז כ' שא"א לדרוש במקרה של חולי], אלא קאי על עצם עשיית העבירה (וכמו שמובן גם ממשמעות הכתוב, ש"באיש ההוא" קאי על האיש שעבר על העבירה, והעביר ורעו למולך)⁸.

מה שיש להקשות עוד על דבריהם

י"ב. א) לפי כל הפירושים הנ"ל צע"ק, דהרמב"ם כתב טעמו גבי אנוס (ה"ד) "שאינן מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה שנאמר בנותן מזרעו למולך ונתתי אני את פני באיש ההוא מפי השמועה למדו ההוא לא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה", היינו שמהאי דרשה ד'ההוא ולא אנוס' למדים שאין עונשין אלא לעובר ברצונו. וא"כ כשכותב בפשטות מיד לאח"ז, גבי חולה, ש"עונשין אותו בית דין" – זה אומר דרשני. ומסתבר, ש(ביאור) החילוק מונח בלשונו ("לשון ברורה ודרך קצרה"), אי הוי "ברצונו" או לאו. [והיינו שבדבריו בהם מבאר הטעם שבאנוס פטור, ברור שפטור זה הוא דוקא במקרה זה (שלכן שתק ולא פירש כלום לקמן בה"ו)].

(6) לרבי ידידיה שמואל טאריקה.

(7) ועיין בדברי ה'הגהות מיימוניות' שם.

(8) עוד תירוצו מצינו בה'גור אריה' הנ"ל, וז"ל "ויותר אפשר לומר דגבי החולי היינו טעמא שאסרנו להתרפאות בע"ז וכו' משום דאי חזי דמועילה לו אזיל ומודה וכו' כמ"ש התוס' בפסחים דף כ"ה ד"ה חוץ מעצי אשירה וכו' ולכן אף דעבר באנוס נענש משום דנמשך מזה דטעי בה ומודה וכו' וכן בש"ד וג' ע"ש ג"כ טעם דהוא קדם להביא האנוס על עצמו דהא איירי שנתקוטט עם זולתו ומרוב כעסו העלה טינא ודאגה ואמרו לו הרופאים דתרופתו להרוג את שונאו וכן בג' ע' שנתן עיניו באשה והעלה טינא וכו' וגרם לעצמו לבוא לידי חולי ולפיכך כשעבר והרג או בעל להציל את עצמו שפיר ענשין ליה".

אמנם, (לבד מה שהתוס' שם מיירי רק בענין האיסור, ולא בענין העונש – ראה בפנים סיו"ד) ביאורו מתאים רק לפי הביאור (המובא לעיל הע' 1) שב"עונש הראוי לו" הכוונה רק למכת מרדות. שהרי, לכאן אין מקום להטיל עונש מיתה משום חשש גזירה בעלמא.

(ב) החילוק הנ"ל בין הלכה ד' להלכה ו', לא נאמר רק גבי הג' עבירות, אלא מצינו חילוק זה אפי' בדיני ממונות [בדין סקריקון, ותליוהו וזבין – כדלקמן בהצ"צ], ושם לא שייכי הני תירוצים.

ביאור ה'צמח צדק'

י"ג. הצ"צ [בחידושו על הש"ס, כתובות כו, ב] מפרש, ובהקדים דיש עוד הלכה עד"ז הדורש ביאור: "האשה שנחבשה בידי עכו"ם, על ידי ממון מותרת לבעלה, על ידי נפשות אסורה לבעלה", ולכמה דעות אסורה אפילו לבעלה ישראל, כיון שחוששין שמא נתרצית להיבעל כדי להציל את עצמה שלא יהרגוה. ולכאורה, נתרצית להיבעל כדי שלא יהרגוה – אנוסה היא, והדין הוא שאנוסה מותרת לבעלה ישראל?

ומבאר הצ"צ⁹: "דאונס דבישראל שרי זהו כשמאנסה על הבעילה, משא"כ הכא שאינו אונסה על הבעילה, כי אם שמפקירים אותה מטעם אחר לפי שנידונית למות, והיא מעצמה מתרצית כדי להציל עצמה, אין זה נקרא אונס לגבי הבעילה, כיון שהתשמיש אינו באונס כלל כי אם ברצון".

וזהו גם טעם החילוק בין מי שאומרים לו עבור על אחת מג' העבירות או תהרג ועבר ולא נהרג שאין מלקין אותו, להמתרפא בא' מהן שעונשין אותו – שזה שאין מלקין מפני שעבר באונס הוא רק כאשר האונס הוא על העבירה עצמה (שאומרים לו עבור או תהרג), משא"כ בהמתרפא בא' מהן, כיון שהאונס אינו על העבירה עצמה (שהרי האונס הוא סכנת החולי), ואילו העבירה עצמה נעשית ברצון (כדי להנצל מסכנת החולי), עונשין אותו.

ומבאר שם "הא למה זה דומה למ"ש במשנה פרק הניזקין (דף נ"ה ע"ב) לא היו סקריקון ביהודה בהרוגי מלחמה ובגמ' לא דנו בה דיני סקריקון כו' ואי משום דקיי"ל אגב אונסיה גמר ומקני. וכ' בחידוש, דתלזה ויהיב אין מתנתו מתנה הכא שהפקירו אותם האויבים שאני דגמרי ומקנו וכמש"ל עכ"ל.

"ובב"י בח"מ סי' ר"ה סעיף י"ב כ' ע"ז נראה מדבריו כו' ולי נראה לתרץ בענין אחר כשהאנס אומר תן לי קרקע זו ואי לא קטלינא לך ודאי לא גמר ומקני אא"כ נתן לו דמים אבל כשאין האנס תובע ממנו כלום אלא שהוא רוצה להרגו. וזה נותן לו קרקעו כדי שיניחנו ודאי שאף בלא דמים גמר ומקני עכ"ל. הרי להרב"י יש חילוק בין אם האונס הוא על הקרקע או אם האונס הוא על דבר אחר אלא שהוא כדי להנצל נותן לו

(9) דאכן הרמב"ן חולק ע"ז, אמנם ביאור שיטות שאר הראשונים הוא.

הקרקע שאז גמר ומקני. וכך י"ל בנד"ז מה גם שהאונסים שוין דהכי נמי מפקירין אותה והיא כדי להנצל מתרצית ה"ז נק' רצון ולא אונס.

"קיצור, רש"י ותוספת ס"ל דע"י נפשות אסורה גם לבעלה ישראל. דחוששין שמא נתרצית וזה חשוב רצון. והרמב"ן ס"ל דכיון שהרצון נמשך מחמת פחד אינו חשוב רצון [...]".¹⁰ עכלה"ק¹¹.

[ולכאורה נראה מזה, שגדר 'אונס' אינו עשיית דבר בלית ברירה, כ"א עשיית איזה דבר ללא רצון כלל. ונמצא, שמזיד שוגג ואונס הם ג' גדרים ודרגות ברצון האדם. דמזיד הוא רצון גמור, שוגג [שגם השוגג צריך כפרה] הוא שיש איזה רצון בהעלם (כמבואר בארוכה בלקו"ש בכ"מ), ואילו אונס פירושו שאין רצון כלל].

ביאור הרבי בהחילוק בין פורים לחנוכה לפי הנ"ל

י"ד. ולפ"ז, מבאר שם הרבי את החילוק בין המס'נ שהיה בימי הפורים להמס'נ שהיה בימי חנוכה, וזלה"ק:

"בחנוכה – כיון שהגזירה היתה על מצוות התורה, ש"בטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות", שגזרו על שבת ומילה, "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", הרי, אף שהיו חייבים למסור נפשם ולא לעבור על מצוות התורה [ולא רק בנוגע לע"ז וג"ע ושפ"ד, אלא גם בנוגע לכל המצוות, שהרי "בשעת הגזירה . . יהרג

10 ואולי י"ל לפ"ז דברי אדה"ז בספר התניא קדישא (פכ"ט) בביאור סיפור מעשה המרגלים, וז"ל "[...] וכמו שמצינו דבר זה מפורש בתורה גבי מרגלים שמתחלה אמרו כי חזק הוא ממנו אל תקרי ממנו כו' שלא האמינו ביכולת ה' ואח"כ חזרו ואמרו הננו ועלינו וגו' ומאין חזרה ובאה להם האמונה ביכולת ה' הרי לא הראה להם משרע"ה שום אות ומופת על זה בנתיים רק שאמ' להם איך שקצף ה' עליהם ונשבע שלא להביאם אל הארץ ומה הועיל זה להם אם לא היו מאמינים ביכולת ה' ח"ו לכבוש ל"א מלכ' ומפני זה לא רצו כלל ליכנס לארץ?"

אלא ודאי מפני שישאל עצמן הם מאמינים בני מאמינים רק שהס"א המלוכשת בגופם הגביה עצמה על אור קדושת נפשם האלהית בגסות רוחה וגבהות' בחוצפה בלי טעם ודעת ולכן מיד שקצף ה' עליהם והרעים בקול רעש ורוגז עד מתי לעדה הרעה הזאת וגו' במדבר הזה יפלו פגריכם וגו' אני ה' דברתי אם לא זאת אעשה לכל העדה הרעה הזאת וגו' וכששמעו דברים קשים אלו נכנע ונשבר לבם בקרבם כדכתיב ויתאבלו העם מאד וממילא נפלה הס"א מממשלתה וגבהותה וגסות רוחה וישאל עצמן הם מאמינים".

משמע מדבריו, שלאחר שהקב"ה אמר להם "במדבר הזה יפלו פגריכם וגו'", הרי חזרו ורצו לעלות כו'. ולכאור' היאך ייקרא רצון, והרי היה בלית ברירה? אלא צ"ל כפי הצ"צ, דמאחר שכאן לא היה שום אונס על העלייה לא"י עצמה, והוא רק כחולה [או להבדיל- כגזירת המן], לכן חשיב שפיר רצון.

11 ועד"ז תי' ב'אור שמח' (שם ה"ו), עיי"ש.

ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות", ואפילו על "ערכתא דמסאנא" [מ"מ, אילו היו עוברים ולא נהרגים, לא היו נענשים, מפני שהיו אנוסים על העבירה עצמה.

משא"כ בפורים – כיון שהגזירה היתה (לא על מצוות התורה, כי אם) על הגוף, "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים", אלא שאילו היו ממירים דתם ח"ו לא היו עושים להם כלום, הרי, עשיית העבירה כדי להנצל מהגזירה דינה כהמתרפא באיסורין שבתורה, ובמילא, היו נענשין על זה [ולא רק על ע"ז ג"ע ושפ"ד, אלא גם על שאר עבירות שמתרפאין בהן במקום סכנה, כי, עשיית עבירה איזו שהיא כדי להנצל מגזירת המן ש"עשה עצמו ע"ז", היתה מתפרשת כהמרת דת ח"ו], כיון שהאונס אינו על מעשה העבירה עצמה, שעושה אותה ברצון כדי להציל את עצמו.

ומזה מובן החילוק בין המס"נ דחנוכה להמס"נ דפורים – שהמס"נ דחנוכה היא במדידה והגבלה, שהרי היו יכולים לעבור ולא ליהרג, ולא היו מקבלים עונש על זה; ואילו המס"נ דפורים היא אמיתת ושלמות ענין המס"נ, ללא הגבלות כלל, שאין שום אפשרות לעבור ח"ו על מצוות התורה, שהרי אם היו עוברים היו נענשים על זה".



פשוטו של מקרא

כהן גדול נוטל בראש

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרש"י ד"ה לאהרן ולבניו (ב, ג) "כהן גדול נוטל בראש שלא במחלוקת והדיוט במחלוקת".

א. מקורו של רש"י הוא לכאורה מתורת כהנים, וז"ל התורת כהנים:

"ואהרן ולבניו, לאהרן תחלה ואח"כ לבניו, לאהרן שלא במחלוקת ולבניו במחלוקת, ומה אהרן כה"ג אוכל שלא במחלוקת אף בניו כה"ג אוכלים שלא במחלוקת" עכ"ל.

ועיין בתורה תמימה שמפרש וז"ל:

"טעם הדרשות כאן משום דבכל מקום שרוצה הכתוב לייחס דבר אל הכהנים כתיב בני אהרן הכהנים, וכאן הקדים אהרן לבניו משמע שלדיוק אתא",

"ודריש דאהרן יקח חלקו תחלה ואח"כ בניו, וכן שכל הכהנים נוטלים על ידי חלוקה . . ואהרן נוטל חלק בראש שלא ע"י חלוקה" עכ"ל.

אבל צ"ע מניין לרש"י בפשוטו של מקרא שהכהן גדול נוטל שלא במחלוקת, אולי הפירוש הוא שגם הכ"ג חולק אם שאר הכהנים, אלא הוא נוטל חלקו קודם שאר הכהנים.

וע"ד שפירש רש"י בפרשת אמור בד"ה קדוש יהי' לך (כ"א, ח'): נהוג בו קדושה לפתוח בכל דבר ולברך ראשון בסעודה."

וא"כ אולי אפשר לפרש כאן שהוא הראשון ליקח חלקו שחלק עם שאר הכהנים, ומניין לרש"י שהכ"ג נוטל שלו במחלוקת כלל בפשוטו מקרא.

ועיין בפירוש התורה והמצוה להמלבי"ם שמפרש תורת כהנים המובא לעיל, וז"ל: "ודרשו חז"ל שמה שכתוב במנחת סולת והנותרת לאהרן ולבניו מורה שאהרן יקח את חלקו תחילה, ואח"כ יקחו בניו את חלקם".

...מה שאמר שנית במנחת מרחשת והנותרת לאהרן ולבניו מוסיף להודיע שהגם שבניו נוטלים ע"י חלוקה . . אהרן לוקח כל מה שירצה שלא במחלוקת.

...מה שאמר שלישית בפרשת צו והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו בה ללמד שדבר זה יהי' גם לדורות, עכ"ל התורה והמצוה.

נמצא שאכן לפי מה שהמלבי"ם מפרש את התורת כהנים המובא לעיל שמהפסוק דידן לומדים רק שהכה"ג נוטל חלקו שחלק עם שאר הכהנים ראשון, ותו לא.

ב. מזה שרש"י (אינו אומר אהרן נוטל חלק בראש, אלא) אומר כה"ג נוטל חלק בראש משמע לכאורה שמפסוק זה גופא לומדים שזה נוהג לדורות, וצ"ע, מניין יודע רש"י זה.

ועוד עיין בפרש"י בפרשת תרומה ד"ה וכן תעשו (כ"ה, ט'): "לדורות וכו'", הרי צריכים פסוק מיוחד ע"ז.

וכן עיין בפרשת אחרי ד"ה וכיפר הכהן אשר ימשך וגו' (ט"ז, ל"ב): . . לפי שנאמרה כל הפרשה באהרן הוצרך לומר בכהן גדול הבא אחריו שיהא כמוהו, עכ"ל.

וכאן אומר רש"י בפשטות שהכהנים הגדולים שיהיו אחרי אהרן יהיו דינם כמו אהרן.

ואפילו אם יש לרש"י איזה מקור ע"ז, וכן הוא האמת אבל מה נוגע לפרש זה בפסוק דידן.

ג. כנ"ל יש כמה פסוקים שנאמר בהם "לאהרן ובניו": במנחת מרחשת כתיב (ב', י'): "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו וגו'". וכן בפרשת צו (ו', ט') כתיב: "והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו וגו'". וגם קודם פסוק דידן כתיב בפרשת תצוה (כ"ט, כ"ח): "והיה לאהרן ולבניו לחק עולם מאת בני ישראל וגו'".

ולמה לא פרש"י שם למה נאמר "לאהרן ולבניו".

ואם היה רש"י מפרש כהתורה והמצוה הנ"ל היה מתורץ כל השאלות דלעיל.



לעיני כל בית ישראל

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בסיום פ' פקודי מ' ל"ח ברש"י ד"ה לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם, כותב "בכל מסע שהיו נוסעים היה הענן שוכן במקום אשר יחנו שם. מקום חנייתם אף הוא קרוי מסע וכן (בראשית י"ג, ג) וילך למסעיו וכן (במדבר ל"ג, א) אלה מסעי, לפי שממקום החנייה חזרו ונסעו לכך נקראו כולן מסעות".

ומובן שרש"י כאן מיישב הקושיא מה שכתוב כי ענן ה' על המשכן וגו' בכל מסעיהם, והרי ענן ה' נסתלק במסעיהם ולא שכן עליו אלא בחנייתם, וא"כ איך כתוב שענן ה' על המשכן בכל מסעיהם? וע"ז מפרש שהחנייה קרויה מסע כיון שממקום שחנו חזרו ונסעו ומביא ראיות מכמה כתובים שהחנייות קרויות מסעות.

אבל צ"ל מדוע מעתיק רש"י גם המלים "לעיני כל בית ישראל"? הרי לא פירש רש"י כלום ע"ז, ומה היה קשה לרש"י במלים אלו, שכידוע מכללי רש"י שהמלים שהוא מעתיק מהכתוב יש בהם איזה קושיא שמכריחים לפירוש, ולכאורה אין כאן שום קושיא במלים אלו ואין רש"י כותב כלום לפרשם?

ולא ראיתי במפרשי רש"י שיעמדו ע"ז.

וי"ל שרש"י מרמז בהעתקת מלים אלו שכידוע היה המשכן והשראת השכינה בו כפרה על חטא העגל כמו שפירש רש"י בפ' שמיני ט' כ"ג בד"ה ויצאו ויברכו את העם "ונדע שנתכפר לנו עון העגל", וא"כ צריך להיות שוויון ודמיון בין עון העגל וכפרתו, ומצינו במעשה חטא העגל ששיבר משה את הלוחות, ואופן שבירת הלוחות מפורש בפ' עקב ט' י"ז "ואשברם לעיניכם" וכן בסוף פ' ברכה "לעיני כל ישראל" פירש"י שם שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם שנאמר ואשברם לעיניכם, וכאן כאשר השרה הקב"ה שכינתו במשכן שזה מהוה הכפרה לחטא העגל היה צריך להיות הכפרה שהיא השראת השכינה ג"כ באופן כזה היינו לעיני כל ישראל

ולכן העתיק רש"י מן הכתוב שבו מסופר ע"ד השראת השכינה במשכן שהיא הכפרה על חטא העגל את המלים "לעיני כל בית ישראל" בדומה ממש לשבירת הלוחות שנגרם ע"י החטא שהיה לעיני כל ישראל כמו"כ היה הכפרה שהיא השראת השכינה לעיני כל בית ישראל.



האם כל ישראל חטאו בעגל (גליון)

הת' השליח יוסף יצחק ליפסקער

שליח בישיבה גדולה – "זאל" – מעלבורן, אוסטרליה

בגליון הקודם הקשה הרב ש.פ.ר. כמה קושיות בפש"מ במעשה העגל: א. מדוע כתיב "ואכלם" שכוונתו לכל בני, הלא שבט לוי לא חטאו, וגם לא כל ישראל חטאו. ב. מהו כוונת לשון רש"י "וכל ישראל מומרים", הלא לא כולם חטאו וכן"ל. ג. עה"פ "וישק את בני" פירש"י שהיו שם ג' מיתות וכו'. ולקמן כתיב "ויאספו אליו כל בני לוי". וממנו"פ: אם לא נענשו כל בני" (כי לא כולם חטאו) למה התאספו רק בני לוי. ומזה משמע (וכן ממ"ש לקמן "מלאו ידיכם"), שרק בני לוי לא חטאו, אך אינו מסתבר שכל ישראל נידון למיתה ר"ל. ד. במ"ש "ויפל מן העם כשלשת אלפי איש", אם זהו רק חשבון אלו שמתו בסייף, מהו החשבון דשאר המתים, ואם בזה נכללו כולם הר"ז מועט מן המועט ומתחזקות כל קושיות הנ"ל.

ומכאן אלו התמיהות חידש אשר אכן כל ישראל חטאו בעגל רק לא במעשה אלא במחשבה וכו' עיי"ש כמה דברים מחודשים אשר לענ"ד רחוקים הם מדרך הפשט.

ולענ"ד הביא ממרחק לחמו, שע"ד הפשט קושיות אלו מעיקרא ליתנהו. ואין צורך לחדש דברים בזה, כי אין לנו אלא דברי רבינו, שכבר עמד על כמה מהשאלות האמורות וכמצויין לקמן. וקיצור הדברים:

זה פשוט (ואין מקום כלל לקס"ד אחרת) שלא כל ישראל חטאו בעגל, אפילו במחשבתם. דהרי שבט לוי כולו כשר הוא (כדפירש"י תשא לב, כו. ברכה לג, ט), ובודאי שלא כל שאר השבטים עבדוהו וכנ"ל. רק שבפועל נעשו כולם אשמים בעיני הקב"ה, משום שלא מיחו וכיו"ב (לקו"ש חט"ז ע' 410), ורק שבט לוי שהיה כולו כשר נתאספו להרוג וכו' (עיין לקו"ש ח"ז ע' 46 וחי"ד ע' 102).

ומובן א"כ: א) דמ"ש רש"י "וכל ישראל מומרים" הוא לאו דוקא (שם הערה 19). ב) מ"ש הקב"ה "ואכלם" – אכן היתה כוונתו לכל בני", אף שלא כולם חטאו (ראה לקו"ש ח"ג ע' 72 בהע' 13), כי אז היתה שעת "חרון אף" לפניו ית' שאינו מבחין בין צדיק לרשע. [ואדרבה, זאת היתה טענתו של משה "למה ה' יחרה אפך בעמך" (ולא אמר "למה ה' יכלה כו"), דלמה יצא הקצף על כל בני' לכלותם] (לקו"ש חט"ז ע' 404-5).

ובנוגע למיתת בני', הנה כפשוט שהחשבון דג' אלפים הוא רק אלו שמתו בסייף, דהרי רק עליהם מדובר בכתוב שם, ושאר העונשים נפרטו בפ"ע (בפסוק כ. לה. וראה לקו"ש חט"ז ע' 410-409 בהחילוק שבין "וישק את בני ישראל" ל"ויפול מן העם"). ואיני רואה כל קושיא בשנאמר שלא נחית קרא לפרט מספר ההרוגים, אבל זה ודאי שלא נידונו כל ישראל וכנ"ל. וק"ל.



לזכות

החתן התמים מאיר שיחי' קרינסקי

והכלה מרת שיראל שתחי' מיר

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שישי עש"ק כ"ד אדר א' ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגשמיות וברוחניות,

אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' הלל דוד וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו
קרינסקי

הרה"ח הרה"ת ר' יעקב וזוגתו מרת חי' שיחיו
מיר

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' שמשון הכהן ע"ה

בהרה"ח ר' יעקב אפרים הכהן ע"ה

שטאק

נלב"ע י"ד אדר פורים ה'תשס"ז

ת.ג.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת

זוגתו מרת מאטיל ע"ה

בת הרה"ח ר' בן-ציון ע"ה

נלב"ע ח' ניסן ה'תשס"ז

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנם

הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא

ומשפחתם שיחיו

שטאק

לזכות

החתן התמים ארי' לייב שיחי' קליין

והכלה מרת שיינא שתחי' פוטערפאס

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעתומ"צ

ביום שישי ר"ח א' אדר שני ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' שלמה וזוגתו שיחיו פוטערפאס

הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו שיחיו קליין



לזכות

החתן התמים מרדכי דובער שיחי'

והכלה מרת דבורה לאה שתחי'

בארבער

לרגל נישואיהם

ביום חמישי ז' אדר שני ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' נתן נטע וזוגתו מרת חי' שרה שיחיו בארבער

הרה"ח הרה"ת ר' נחום וזוגתו מרת שיינדל שיחיו שפירא

לזכות

הרה"ח הרה"ת מוה"ר ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו"
וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו
ולקדש שם שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י אחד מתלמידיו



לזכות

החייל בצבאות ה' עזריאל שיחי' בריקמאן

לרגל ה"אפשערעניש"

ביום שני י"א אדר שני ה'תש"ט,

יה"ר שיגדל לתורה, לחופה ולמעשים טובים.



נדפס ע"י ולזכות הוריו שיחיו



לזכות

הרב יוסף יצחק בן וויכנא

לרפו"ש תיכף ומיד ממש

לזכות

החתן התמים ישראל יוסף יצחק שיחי' בוימגארטען
והכלה מרת שרה שתחי' סימפסאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום חמישי כ"ג אדר א' ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר
מתוך ברכה והצלחה בגשמיות וברוחניות,
אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת יפה שיחיו
סימפסאן

הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו
בוימגארטען